

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



PODE ALGUÉM SER QUEM NÃO É:

**UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA ÀS
DINÂMICAS DA ETNICIDADE EM SÃO TOMÉ E
PRÍNCIPE**

Joana Abril Santos Nunes Areosa Feio

Orientador: Professor Doutor José Manuel Rodrigues Ferreira Sobral
Co-orientador: Doutor Nuno Miguel Rodrigues Domingos

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em
Antropologia - Especialidade: Antropologia da Etnicidade e do Político

2018

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



PODE ALGUÉM SER QUEM NÃO É:

**UMA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA ÀS DINÂMICAS
DA ETNICIDADE EM SÃO TOMÉ E PRÍNCIPE**

Joana Abril Santos Nunes Areosa Feio

Orientador: Professor Doutor José Manuel Rodrigues Ferreira Sobral

Co-orientador: Doutor Nuno Miguel Rodrigues Domingos

Tese especialmente elaborada para a obtenção do grau de doutor em
Antropologia - Especialidade: Antropologia da Etnicidade e do Político

Júri:

Presidente: Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida, Investigadora
Coordenadora e Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da
Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor Miguel de Matos Castanheira do Vale de Almeida, Professor Associado com
Agregação, Escola de Ciências Sociais e Humanas do ISCTE – Instituto Universitário
de Lisboa
- Doutor Pedro Miguel Pinto Prista Monteiro, Professor Auxiliar, Escola de Ciências
Sociais e Humanas do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa
- Doutor Augusto Manuel Saraiva do Nascimento Diniz, Investigador Auxiliar com
Agregação, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Doutor José Manuel Rodrigues Ferreira Sobral, Investigador Principal, Instituto de
Ciências Sociais da Universidade de Lisboa
- Doutora Susana Dores de Matos Viegas, Investigadora Auxiliar, Instituto de
Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Tese financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia
(SFRH/BD/72800/2010)

2018

RESUMO

Na presente dissertação proponho refletir sobre os diferentes modos de se vivenciar a etnicidade em São Tomé e Príncipe, através das socialidades entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, em diversos lugares de interação, analisando processos de etnicização como de desetnicização, bem como outros modos de se estar em relação. Atentei em processos e mobilidades, dando conta de formas de se ser diferente «do mesmo modo», olhando a etnicidade enquanto semelhança, demonstrando ainda uma série de reivindicações de acessos e poderes, por parte de pessoas inseridas em categorias mais desprestigiadas, mas não só.

Demonstrei como os processos identificatórios em São Tomé e Príncipe se constituem através de múltiplas camadas referenciais, que incluem também uma ligação íntima entre a vida e morte, a doença e a cura, o que exemplifiquei ao dar conta das várias camadas dos discursos como de uma série de práticas, como socialidades de algum modo inesperadas, redes de entreajuda e de trocas, entre outras comunalidades.

Com o objectivo de melhor compreender a etnicidade em relação, analisei percursos de ascensão estatutária e dinâmicas de mimese, práticas como consumos alimentares, o transe, o relato de histórias «di tempo» ao serão e práticas como a possessão espiritual. Sugeri o conceito de *socialidades de protesto* enquanto uma forma de solidariedade interétnica, vivenciada pela dor e pela morte corporal, em contexto de profunda hierarquização como de ambiguidade e fluidez categórica, uma chave analítica para melhor entender as relações de poder e as contestações, mais ou menos silenciosas, a essas mesmas relações.

PALAVRAS-CHAVE

Etnicidade, Estatutos, Poder, Ambiguidade Categórica, São Tomé e Príncipe.

ABSTRACT

In this dissertation, I propose to reflect on the different ways of experiencing ethnicity in São Tomé and Príncipe, through socialities and between people of different ethnic and socioeconomic statuses, in various places of interaction. I also analyse ethnicization and de-ethnicization processes, as well as other relationship modes. I studied processes and mobilities, explaining ways of being different «in the same way», looking at ethnicity as a similarity, showing a series of claims on access and power by people inserted in more discredited categories, but not only.

I have also shown how the identification processes in São Tomé and Príncipe are constituted through multiple referential layers, which also include an intimate connection between life and death, disease and cure, which I exemplified in accounting for this various layers of discourse as a series of practices, such as unexpected socialities, networks of mutual aid, and exchanges, among other commonalities.

In order to better grasp ethnicity as a way of being in relation, I have also analysed statutory mobility and mimesis dynamics, and practices such as eating habits, transe, storytelling «di tempo», and practices of spiritual possession. I suggested the concept of *protest socialities* as a form of interethnic solidarity experienced through pain and bodily death, in a context of deep hierarchy as of categorical ambiguity and fluidity. In this concept relies the central analytical key to better understand power relationships and more or less silent contestations over these same relationships.

KEYWORDS

Ethnicity, Status, Power, Categorical Ambiguity, São Tomé e Príncipe.

Trança a boca, trança a vida,
trança tudo.
Trança aqui, trança e trançou.
Trança o pai trança o filho
trança a primeira e a segunda mulher.
Trança a carne que não tem e o búzio do quintal.
Trança o cão e o gato.
Trança ali. Trança já. Trança só. Trança enfim.
Trança o corpo e o copo. Trança a perna e o pé.
Trança a pele riscada.
Trança o dente podre. Trança todo.
Trança o vento, trança o vento.
Trança o ocá, o caroço, trança andim e a formiga.
Trança a Sam trança a Nham,
trança o mar aqui
e aqui.
Trança a língua,
trança o sexo,
trança a cor.
Trança o bebé
e a mama.
Trança a vida, trança o ar,
trança o vinho e o leite.
Trança a chuva, trança o pó.
Trança aqui. Trança ali. Trança já.
Trança só, trança enfim.¹

«Por um lado eu quero deixar de ser o que sou,
ou não sei se ainda sou,
ou se já sou mas de outro modo...
porque agora já está mais fácil sair
e deixar de ser o que se era.
Pode alguém ser livre
se outro alguém não é
a corda dum outro
serve-me no pé
nos dois punhos, nas mãos
no pescoço, diz-me:
Pode alguém ser quem não é?
Pode alguém ser quem não é?
Pode alguém ser quem não é?»²

¹ *Trançar*, poema/excerto de diário de campo, escrito por mim em casa de Maria, em Abril de 2012.

² *Pode alguém ser quem não é*, música escrita e cantada por Sérgio Godinho, pertencente ao álbum *Pré-Histórias*, de 1972.

ADENDA

Esta tese sobreviveu a um vírus no computador e a uma posterior recuperação a partir de um PDF, pelo que a reconversão em word não permitiu deixá-la, ao nível da formatação, como o desejado.

ÍNDICE

ÍNDICE DE FIGURAS.....	VIII-XX
ÍNDICE DE ANEXOS	VIII
LISTA DE SIGLAS.....	XI
AGRADECIMENTOS	XII

CAPÍTULO 1- INTRODUÇÃO: «PODE ALGUÉM SER QUEM NÃO É».....	1-35-
1.1 Metodologia enquanto postura teórica.....	3-4
1.2. Os diferentes estatutos.....	4-6
1.3. Contexto histórico e etnicidade	6-9
1.4. Criação de distâncias.....	9-11
1.5. Etnicidade e Mudança.....	11-14
1.6. Proximidade e distância, etnicidade e semelhança: transversalidades.....	14-16
1.7. Etnicidade e «raça».....	16-18
1.8. O que estudo?	18-22
1.9. O que é a etnicidade?	22-23
1.10. Etnicidade e classe	23-25
1.11. Etnicidade e cultura	25-26
1.12. Porque estudo categorias? olhar o processual	26-29
1.13. Ambiguidades: «todos os outros que há em mim»	30-32
1.14. Voltando à metodologia. Os vários capítulos: «pode alguém ser quem não é?».....	32-35
CAPÍTULO 2 - «SÃO TOMÉ EM MIM É COMO SANGRAR CLOROFILA» E OUTROS REGISTOS DOS DIÁRIOS DE CAMPO –	35-60
2.1. Escrevo neste ou naquele diário?.....	35-39
2.2. Julho de 2002: introdução às ilhas	39-40

2.3. Ainda Julho de 2002, «o encontro poros adentro»	40-44
2.4. Scott em Bombaim	44-46
2.5. 2012 e o regresso às ilhas. Mergulhos	46-48
2.6. 13 de março de 2012, tornar-me crente: depois do acidente, a bíblia.....	48-49
2.7. O regresso da roça: alto-mar e acidentes.....	51-54
2.8. Madrugada de 13 de Março de 2012	54-56
2.9. Na sala de espera para o embarque: onde me sento? <i>There's an elephant in the room</i> ...56	
2.9.1 O género, outro elefante na sala: que mulher é esta?.....	57-58
2.10. A chegada, 11 de Janeiro 2014.....	58-59
2.11. A casa que tem a minha perna	59 -60
CAPÍTULO 3- NO QUINTAL DE DONA ROSA: APRESENTAÇÕES E O QUOTIDIANO	61-102
3.1. Entreaajuda e capital social; ser ou não ser a pessoas «certa»	62-64
3.2. Apresentações: Rosa e os filhos; o bairro	64-66
3.3. Os <i>outros</i> : os que fazem barulho e têm mistura, os que «ficam a ver só!».....	66-68
3.4. Voltemos às apresentações: os filhos de Rosa e os filhos do marido que «a gente teve que assumir».....	68-70
3.5. As visitas diárias ou quase diárias: Arlindo, José, Maria	70-71
3.5.1.Arlindo:«estou entre o forro e o angular»; «meu pai era pessoa de <i>outro patamar</i> »....	71-72
3.5.2.. «Ninguém repara de ti e você vai crescendo, eles vão-te notar, quem é esse gajo pá?!»	72
3.6. O cabelo que se mostra, o cabelo que se esconde – representações de uma certa 'africanidade'	72-74
3.7.Maria e José.....	74-75
3.8. O quintal e a casa	75

3.9. Ao almoço, quem morre: necrologia; o nome de saída enquanto o mais íntimo, a proteger	75-77
3.10. Programa de rádio «o amor verdadeiro»: discos pedidos por todo o São Tomé; 100% crioula, 100% buga tem mistura.....	77
3.11. Voltemos ao quintal e à casa de Rosa.....	78-82
3.12. De novo entreajuda e capital social; as trocas: «a minha jaca», azeite natural da minha mãe, Compal maçã do <i>Intermar</i>	82-85
3.13. <i>Keep-while-giving</i> : estratégias profundas de retenção.....	85-87
3.14. <i>Conjunto</i> tem misturas: uma questão de «gosto» e de género.....	87-92
3.15. «Keep while-giving» again: o rádio onde ouvirei conjunto	92
3.16. Andar a pé com as «irmãs»; compota e café	93
3.17. «Dona Rosa é como uma mãe.....	93-94
3.18. As visitas; assistência no hospital; «não sermos ingratos»	94-95
3.19. Todo o dia o telefone toca; falar de Portugal é frequente	95-96
3.19.1 «Já tá moderno».....	96-97
3.20. Rui e Gustavo: de novo «a classe» e o género	97-98
3.21. «Miúdas de antigamente»	98 -99
3.22. «Classe média» em São Tomé e Príncipe: migrações e estudos; ter empregada e ter cisterna de água.....	99-100
3.23. O alargar das socialidades pela migração: passar a frequentar a casa	100-101
3.24. Anos do João: «quando é cabo-verdiano nós sentimos cá dentro»	101-102
CAPÍTULO 4 – DO PERCURSO DE ROSA AO PAPÁ JOÃO: ESTEREÓTIPOS ÉTNICOS, DE GÉNERO E DE CLASSE E INTERDEPENDÊNCIAS.....	
4.1. O percurso de Rosa: «aprender a ser»	103
4.2. «Forro é quem tem terra»; o estereótipo do cabo-verdiano «antigo» que <i>fica lá a vigiar</i> ..	104
4.3. Rosa em Ribeira Afonso: celebrar a agricultura.....	106
4.4. O ideal de <i>senhora</i> : «ser doméstica e do lar».....	106-108

4.5. «Homem tem de ter sangue quente; ser homem másculo»	108-110
4.6. «Ser da cidade: fiquei a conhecer muita gente, muita gente me ficou a conhecer»...	110-112
4.6.1. Rosa e Ivone: «4ª classe não é como agora!»	112
4.6.2. «Aprendia-se Portugal».....	113-114
4.6.3. As línguas valorizadas: da etnicidade, da 'classe' e do género.....	114-115
4.7. 'Ser' forro: uma questão de contexto, de estatuto e de género.....	115-116
4.7.1. «No gueto, somos todos <i>folo</i> : família tem graus»; 'ser' forro jiquiti	116-118
4.7.2. «Ser forro é homem livre e resistente. É forro quem <i>pode</i> , não há forro puro».....	118-120
4.7.2.1 «Ter terra, ter caroço, ter trabalhadores» e o tempo da tortura: testemunhos de 1953 -	120-125
4.8. Da criouldade; «Higiene; atraso, civilização».....	125-128
4.8.1«Ser africano 'à moda da terra'; ir ao banco «à moda da terra».....	128
4.8.2.«Pegar bebé nas costas no aeroporto, é bem africano».....	128-129
4.9. Apresentação da Avó Bibi: «venha ficar a conhecer a minha família toda».....	129-132
4.9.1. «Ela é meu <i>bijou</i> , menina de saída»; os bailes e a organza da juventude.....	132
4.10. «Ser família de alguém: ser forro só não chega».....	132-133
4.11. Famílias diferenciadas: «é família, mas não é bem família». De novo, os forros enquanto os mais misturados	133-136
4.12. Etnicidade e ocupação: «Uma questão de 'gosto': cabo-verdianos gostam de trabalhar a terra, angolares no mar, forros na repartição».....	136-138
4.13. «Comprar» terra: o que une José e Josefina	138-139
4.14. A visita a papá João: a terra que une, a terra que desune. Troca de produtos e de saberes.....	139-141
4.14.1. «Estes já tomaram terra deles»	141
4.14.2. Plantar no meio da cidade.....	141-142
4.14.3. Ainda o que os une: «vontade de plantar»	142-143
4.15. Mais transversalidades: curar-se «à moda da terra»	143-145

CAPÍTULO 5 – «PARA SAIR E NÃO VIVER MAIS ESCONDIDO»: PERCURSOS DE CABO-VERDIANOS E DESCENDENTES; O CASO DE JOSÉ.....	146-202
5.1. O percurso de José.....	147
5.1.1. Uma infância como gabão. De gabão a «Mansê!»: «tá a andar com branca!»...147-148	
5.1.2. Ser jogador de futebol para ir a Portugal ver a minha mãe; «4ª classe de antigamente»	148-149
5.2. «Mas também existe na cultura [cabo-verdiana] o dar mais valor às coisas da terra, até à língua»; «tenho no sangue os pais cabo-verdianos».....	149-150
5.3 Elogio – relativo - da cabo-verdianidade nas ilhas; Ir a «São Tomé»	150-152
5.3.1 Ser cabo-verdiano enquanto uma forma de se ser/estar do mundo.....	153-154
5.3.2 Do fino equilíbrio entre cabo-verdianidade valorizadora e a essencialização culturalista em dia de cerimónia	154-156
5.3.3 «Angola é quem manda agora»; «angolano atual, de Angola próprio»	156
5.4. Ser são-tomense «da cidade» é não falar os crioulos: «não convém estares aqui a querer falar»	157-158
5.5. A árvore que dará uma casa na cidade: estudos, hospital, geladeira, aeroporto; «Um pé na cidade e o outro na roça»	158-160
5.5.1 Frigoríficos vazios fechados à chave; poder ser da igreja que se quer	160-161
5.6. «Sair da humilhação»; «hoje já não há tanta vergonha nem o viver escondido»....	161-162
5.6.1. «Cabo-verdiano hoje tem até certo ponto, voz!».....	162-163
5.6.2. «Já há familiarização»; o império no senso comum: «isto aqui era um jardim»...163-167	
5.7. «Já saí, vou entrar de novo?»	167
5.8. O primeiro a ser despedido: «eu tenho cara de um cabo-verdiano»	167-168
5.9. Da distribuição desigual da terra: «uma luta dos diabos!».....	168-170
5.10. Ir a Cabo Verde mas voltar a São Tomé: «este país não é para velhos».....	170-172

5.10.1. Dos contratos ou das histórias de amor interrompidas; não saber viver «fora da roça».....	172
5.11. «Eu já trabalhei na roça já! Agora eu também vou vender peixe»; da mistura.....	173-175
5.11.1. «Não há diferença não!», dos «desabituaados da vida citadina» que vêm sujar o mercado	175-176
5.11.2. Proximidade e distância entre pessoas com o mesmo estatuto: quem pode ser um cabo-verdiano de óculos.....	176-177
5.11.3. «Mas não são os produtos do mercado!»; «Comprar na mão de ´quem`»	177-179
5.12 . Ser mulher não oficial; «ela tomou-me»	179
5.13. «Ir lá passear à roça».....	179-180
5.14. José: «eu quero uma casa no campo» que não é roça	180-181
5.14.1. «Você é um pouco estrangeiro»; Ser são-tomense que veio de fora	181-182
5.14.2 Ser um pouco vegetariano, quase francês: «Eu agora sei que com dieta simples eu consigo alimentar bem».....	182-183
5.15 «Hoje em dia já estou a sentir são-tomense, voltei a ficar são-tomense»; ter direitos na terra onde se vive: a nacionalidade e o voto	183-185
5.16. A «ética» de trabalhador rural – que alternativas? «o descendentes têm atitude»	185-187
5.17. Diários de campo e as visitas às roças: Obelix, pau de dois bicos e os sombreiros na praia junto à roça.....	188-189
5.17.1. «Ai, meu Mindelo, meu Mindelo»	189
5.17.2. Roça B.; 1º dia: «há ainda mais longe?»; «Aqui tinha refeitório, comida quente»	189-202
CAPÍTULO 6 – TOMAR COMIDA, TOMAR MULHER, TOMAR ESPÍRITO:	
TODOS OS OUTROS QUE HÁ EM MIM	203-249
6.1. Maria e as práticas na casa nova: ´já posso pegar menina da roça`	203-205

6.1.1. Joana: um modo de «vir sair na cidade»	205-206
6.1.2 «Vida que Maria tem?!»; Joana: «roubar o quê?»	206-207
6.1.3 Ana e Joana, a disputa de estatutos: saber preparar em condições o sumo de Maria..	207-209
6.1.4. Maria: «Eu agora só uso chá de loja»	209-211
6.2. Maria e o falso calulu; da mimese	211-213
6.2.1. A cópia que pode matar; etnicidade e corpo	213-216
6.3. «Comer mais fino é europeu»; a rotina das compras: «cada coisa tem seu lugar»...	216-218
6.4. Comida de europeu enfraquece: comidas «modernas» contaminadas.....	218-220
6.5. Na roça com doutor: o retrato dos antigos patrões, vestir saco cortado e as histórias dos animais da Angola do avô.....	220-222
6.5.1 O almoço com «dotorê» que não comia «comida de tonga».....	222-223
6.5.1.2. Alino	223-224
6.5.2 Comer e rejeitar búzio do mato; ir à roça de visita	224-226
6.5.2.1 «Tomar mulher» de outro estatuto; ser cópia de uma cabo-verdiana «verdadeira»	226-227
6.6. No Bairro de Joelma: entre a loucura e a fantasmagoria	227-229
6.7. Roubar o que é seu e o contato com os ancestrais; «dinheiro achado, quem deu?»..	229-231
6.7.1 «Estão a matar os nossos filhos»: o transe colectivo na escola preparatória da cidade	231-233
6.7.1.2 Os gugus que deitam dinheiro pela boca; as histórias dos «continentais»: ameaça e protecção; o som do cavalo do europeu por todo o São Tomé	233-236
6.7.1.3. As árvores que protegem; «os espíritos não suportam o cheiro a gasolina».....	236-237
6.7.1.4. Os portugueses são muito «inocentes»: os ´acidentes` e o excesso de conforto...	237-239
6.8. Visita ao curandeiro Nelo: o medo de incomodar os ascendentes mortos em 1953; ouvir o espírito de um forro <i>jiquiti</i>	239-242
6.9. A visita ao curandeiro Nazareno; a hipótese das socialidades de protesto no e pelo corpo-	242-245

6.10. As homenagens às vítimas de 1953; Rui e 1953 «ser são-tomense não é só de 53 para aqui»	245-247
6.11. Notas conclusivas	247-249

CAPÍTULO 7 – CONCLUSÃO	250-257
-------------------------------------	---------

BIBLIOGRAFIA	258-296
---------------------------	---------

ANEXOS(FIGURAS)	297-309
------------------------------	---------

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. «Conversar e partilhar comida». Roça Mendes da Silva, Fevereiro de 2012, São Tomé e Príncipe	44
--	----

Figura 2. «Primeiras impressões à chegada: o tamanho das folhas das árvores», cidade de São Tomé, 3 de Fevereiro de 2012.....	47
---	----

Figura 3. «Primeiras impressões à chegada: Vitaminas e Virgem Maria», cidade de São Tomé, 3 de Fevereiro de 2012	48
--	----

Figura 4. Colagem de duas fotografias: «Uma roça acima das nuvens; a caminho da roça». Fevereiro de 2012.....	50
---	----

Figura 5. «Início de uma reunião comunitária, com José. Pessoas a chegarem. Casas Comboio ou antigas sanzalas fotografadas a partir da antiga casa do feitor». Fevereiro de 2012.....	51
---	----

Figura 6. «A Estrada que vem da cidade; a caminho da roça de motrizada» Fevereiro de 2012	51
---	----

Fig. 7 «Antiga casa do feitor, onde vive antigo capataz e esposa, cabo-verdianos. ‘Estamos aqui em cima, porque não podemos ter amigos’». Junho de 2012.....	193
--	-----

Fig. 8 «Há fé e o ‘livro do agricultor’ em cima da mesa». Junho de 2012... ..	194
---	-----

Fig. 9 «À espera só», retrato de Nham Júlia. Junho de 2012.....	194
---	-----

Fig.10 «Jogar matraquilhos ao anoitecer, em dependência de roça. Vista das casas-comboio, de uma loja de roça, e da casa do feitor». Junho de 2012.....	195
---	-----

Fig.11 «Decoração de interior de casa em antiga sanzala, em dependência de roça. Almoço conjunto: ovos frescos de J., salsichas que eu levei e água». Junho de 2012... ..	195
---	-----

Figura 12. «Uma casa na cidade (subúrbios)». Maio de 2012.....	297
Figura 13. «Uma casa na cidade (subúrbios)» II. Maio de 2012.....	297
Figura 14. «Casa-comboio em dependência de roça. A partir das 17h30, às vezes há pilhas para a lanterna, às vezes não». 2012.....	298
Figura 15. «Sede de Roça; Roça Água-Izé». 2012.....	298
Figura 16. «Sanzalas ou casa-comboio na Roça Água-Izé».2012	299
Figura 17. «T-shirt <i>Cabo Verde está a Mudar</i> ; roça a sul de São Tomé».2012.....	299
Figura 18. «Cônsul de Cabo Verde na festa da Independência de Cabo Verde», 5 de Julho de 2012	300
Figura 19. «Festa da Independência de Cabo Verde na Associação <i>Djunta Mon</i> . Cidade-capital, 5 de julho de 2012	300
Fig. 20. «Festa da Independência de Cabo Verde na Associação <i>Djunta Mon</i> . Cidade - capital, 5 de julho de 2012»	301
Fig. 21. Das paredes das roças: «Obituário 'Cucu morreu a um sábado' ou 'Aqui vive gente, aqui morre gente'». 2014	301
Fig. 22. Das paredes das roças: «o amor infinito é». 2014.....	302
Fig.23. Das paredes das roças: «My name is. I live in Ancelmo!». 2014.....	302
Fig. 24. Camadas de memórias, números de telefone e recados em paredes de roça em ruínas. 2014	303
Fig. 25. «Paisagem a partir de casa em ruínas `».2014.....	303
Fig.26. Das paredes das roças : «My name is Elvira» ou o meu nome também existe em inglês. 2014	304
Fig. 27 «Memórias em paredes de roça». 2014.....	304
Fig. 28. Das paredes das roças: Aqui vive gente. 2014	305
Fig.29. Grupo de dança «os descendentes» [de cabo-verdianos] a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, na cidade, a 12 de julho de 2012.....	305

Fig. 30. «Grupo de dança Ússua, dança de forro e ou de baile, a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, 12 de julho de 2012». Cidade de São Tomé, em frente ao museu	306
Fig. 31. «Grupo de dança Ússua, a dança de forro e ou de baile, a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, 12 de julho 2012». Cidade de São Tomé, em frente ao museu	306
Fig 32. «Público e jovem militar assistem a desfile de moda na festa da independência de São Tomé e Príncipe, a 12 de julho de 2012. Tem todas as danças e tem <i>passerelle</i> ». Cidade de São Tomé, em frente ao museu	307
Fig 33. «A `hora de Angola` na Televisão Nacional São-Tomense (TVS)». São Tomé e Príncipe. 2012	307
Fig. 34. «Galeria de arte- restaurante CACAU, na cidade capital». São Tomé e Príncipe. 2014	308
Fig.35. «Praias e excursões às roças: panfleto do Hotel <i>Pestana</i> da cidade». São Tomé e Príncipe. 2014	308
Fig.36. «CNN elege STP como o melhor destino turístico de 2014 ou ler o jornal no café da marginal, cidade de São Tomé»	309
Fig. 37. «Chás da terra, naturais: `o prazer na saúde`»: produtos à venda na gelataria da cidade capital, em 2014	309

LISTA DE SIGLAS

CBV – Cabo Verde

CBVS- Cabo-verdianos

CACAU – Casa das Artes, Criação, Ambiente, Utopia

EMAE - Empresa de Água e de Eletricidade de São Tomé e Príncipe

GUC - Gabinete de Urbanização Colonial

INE-STP - Instituto Nacional de Estatística de São Tomé e Príncipe

MLSTP – Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe

ONG – Organização Não Governamental

ONGD - Organização Não Governamental para o Desenvolvimento

PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde

PALOPs – Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

SCM – Santa Casa da Misericórdia

STP – São Tomé e Príncipe

TVS – Televisão São-tomense

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Doutor José Manuel Sobral e Doutor Nuno Domingos, pelo incentivo, sugestões e confiança. Agradeço a bolsa de Doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Agradeço ao ICS, nomeadamente a Goretti Matias, Élia Paiva e Susana Mela. Ainda às funcionárias da biblioteca: Andreia Parente, Elvira Costa, Madalena Reis, Paula Costa. Agradeço aos professores e colegas do ICS e também do ISCTE, do CRIA-UL e de outros centros. Destaco os incentivos de Gerhard Seibert, Elsa Peralta, Simone Frangella, Chiara Pussetti, João Vasconcelos, Rita Cachado, Max Rubens, Susana Boletas, Inês Galvão, Joana Vasconcelos, Raquel Carvalheira, Elza Andrade, Murilo Guimarães, Maricó lo Bosco, Natalia Zawiejska, Ana Luisa Micaelo, Ambra Formenti, Giulia Cavallo, Ricardo Moreira, Vítor Popinsky, Isabel Cardana, Eduarda Rovisco, Cristina Moreno, Ricardo Falcão, Inês Rodrigues, Maria Delcourt.

Agradeço ao Centro Interculturacidade por ter acolhido a minha exposição fotográfica. À memória de Paulo Valverde e ao seu trabalho.

Em São Tomé, às famílias que me acolheram e que guardo para sempre comigo. Ao Big, ao Zé, à Zeth, à Zefa, ao Bem-vindo, ao Adriano, à Elsa, à Ana Semedo, à Catarina Sousa, à Inês Gonsalves (pelos filmes!), ao Ismael, ao bombeiro Nuno, à médica Filipa, aos médicos do Hospital Central. Agradeço sobretudo a tanta gente que não nomeio. Agradeço ao Jorge Batista, à Margarida Rodrigues, à Sílvia Pereira, à Ana Vicente. Erguer esta tese e mantê-la assim de pé, teria sido uma experiência bem mais dolorosa se não tivesse tido a amizade da Ana Barrinha – das críticas, às revisões, às conversas e tanto mais: Obrigada! Agradeço aos não menos amigos: Paula Lopes, Augusta Correia, Alexandra Baixinho, Naima Torres, Vasco Menezes, Inês Botelho, Margarida Carvalho, Alexandra Vaz, Sara França, Ducha, Rita Godinho. Agradeço à minha família, aos meus pais e muito em especial ao meu pai: valeu! Aos meus irmãos e cunhada/os. À minha avó Emília, às minhas tias avós e primos/as. Aos meus sobrinhos, Eduardo, Maria, Vasco, Tomás que me obrigaram a praticar regularmente as teorias da prioridade, da relatividade e a teoria do riso e quão importante isso foi! Ao exemplo do avô António e aos exemplos de seus pais e irmãos. À memória e exemplo da minha avó Cecília. Dedico esta tese à amizade, que é uma bela forma de amor: é sede e ter um copo de água, é o aconchego de ter um prato de sopa quente em inverno rigoroso. Dedico-a também a São Tomé: às roças, aos mortos e vivos das roças, aos resistentes; ao sangrar clorofila e ao futuro em todas as manhãs.

CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO: «PODE ALGUÉM SER QUEM NÃO É»

Neste capítulo introdutório dou conta dos meus objetivos de tese e das problemáticas tratadas nos diversos capítulos deste trabalho. Tento aqui explicitar de um modo claro, as relações que estabeleço entre os objetivos de tese e as abordagens de diversos autores e problematizações, que pretendi colocar em relação. Apresento também a metodologia que privilegiei e que se relaciona diretamente com as minhas perguntas de partida e com os conceitos teóricos de onde parti e onde cheguei, e que me permitiram compreender melhor a problemática da etnicidade e das socialidades em São Tomé e Príncipe, bem como as mobilidades a estas associadas, o que constitui o tema deste trabalho. Ou seja, analiso a etnicidade e os diferentes modos de se estar em relação, o que se por sua vez relaciono com uma série de práticas – e de discursos – de mobilidade e de imobilidade, demonstrando a complexidade destas interligações ao longo dos capítulos.

Não pretendo aqui esboçar um estado da arte do conceito etnicidade, opto antes por refletir sobre este conceito na exata medida em que algumas das diferentes abordagens ao mesmo, me ajudaram a interpretar, mas também a olhar, é certo – o campo e as relações que aí se estabelecem, de base étnica mas não só. Assim, começo por contextualizar teoricamente este trabalho, a minha postura teórico-metodológica, por não partir, como ninguém, de um vazio epistemológico. É importante referir que parte deste trabalho foi iniciado em mestrado (Feio, 2008), nomeadamente a análise histórica da constituição - e das diferentes reformulações – de algumas das categorias étnicas com as quais trabalho, bem como uma reflexão sobre a «autoetnografia angular» e a sua relação com a forrosidade, enquanto discurso de diferenciação étnica. Como tal, a presente investigação não está de modo algum desligada da tese de mestrado, pretendo antes dar-lhe continuidade, abrindo a análise para uma perspetiva longitudinal.

Existem algumas obras chave, sobretudo de base histórica e de sociologia histórica, sobre São Tomé e Príncipe, são porém as etnografias³ sobre as ilhas, que é precisamente o que aqui

3. Refira-se a obra de Gerhard Seibert e a monografia resultante da sua dissertação de Doutoramento em Antropologia, *Camaradas, Clientes e Compadres, Colonialismo, Socialismo e Democratização em São Tomé e Príncipe* (2001 [1999]). Neste livro, Seibert reflete sobre os diferentes períodos históricos nas ilhas, do povoamento inicial à recolonização do século XIX, até ao presente. Reporta-se nomeadamente aos momentos do pós-independência, elaborando uma análise centrada nas dimensões políticas e socioeconómicas. Foca-se nas relações clientelares e de parentesco, especificamente no quadro «de transição do colonialismo para o sistema de partido único» e no quadro «de um regime socialista para uma democracia liberal» (Seibert, 2001:13). Este autor elaborou várias publicações anteriores sobre o tema (ex. 1991a, 1991b, 1995). Seibert possui também um importante trabalho sobre o massacre de Batepá, de 1953 (tema também abordado no livro referido), e sobre a relação entre este episódio histórico e o nacionalismo são-tomense (ex. 1996). Tem também publicado diversos artigos sobre a origem dos angolares (Seibert 1998; 2001; 2005a; 2005b; 2012), nos quais defende que estes descendem de escravos

apresento. O antropólogo Paulo Valverde deixou-nos, postumamente, a obra *Máscara, Mato e Morte em São Tomé* (2000), de profunda riqueza etnográfica e antropológica, resultante do seu doutoramento. Nesse livro, reúne-se uma colectânea de textos seus, compilados por Pina Cabral, após a sua morte. *Máscara, Mato e Morte* é uma densa obra sobre o *Tchiloli* – performance teatral são-tomense – sobre as práticas de curandeiros e feiticeiros, sobre a possessão e memória corporal, nomeadamente no *Djambi*, um processo de possessão espiritual comum em São Tomé, e que pode ter na maioria das vezes um fim curativo e até de reversão ontológica, ou seja, as pessoas passam a ser quem não são, já o sendo, portanto. Na verdade, Valverde reflete sobre o que denomina de ontologia são-tomense, explicando os modos como, em São Tomé, vivos e mortos coexistem de um modo muito particular, não havendo uma diferença radical entre planos (na perspectiva *emic*), pelo contrário, como também exemplificarei. Adianto que, segundo o que me foi dado a entender na minha observação em São Tomé, seria pela e na morte – em processo de possessão espiritual - que certas diferenças de estatutos e certas hierarquizações, traduzidas em relações de poder, se anulariam, encenando-se e vivenciando-se novos modos de se estar em relação, de algum modo mais igualitários. Como a vida e a morte não são concebidas do ponto de vista *emic* enquanto esferas radicalmente distintas, os *ensaios* de se socializar de modo menos hierarquizado, pondo-se de parte o peso dos estatutos étnicos e de «classe» – o que denomino de socialidades de protesto, como se verá - contaminaria as relações dos vivos e os modos como as pessoas se concebem umas às outras, o que teria também peso – relativo – nos acessos. Quero referir que termino este trabalho ensaiando esta hipótese, devido ao que me foi dado a observar, e que, à posteriori, se reforçou tendo em conta a leitura tardia que fiz de *Mato, Máscar e Morte*, o que me fortaleceu o argumento final já desenhado. Ironicamente, também em morte - do autor –

fugidos, tal como Ferraz (1974), Hagemeyer (2005); Henriques (2000), Macedo (ex.1996) e eu própria Feio (2008). Outro autor incontornável é Augusto Nascimento, historiador e sociólogo, que escreveu em 2002 *Poderes e Quotidianos nas Roças de São Tomé e Príncipe, de finais de oitocentos a meados de novecentos*, obra que resultou da sua dissertação de Doutoramento. Nesta elaborou uma minuciosa análise histórica, política, económica e social de São Tomé e Príncipe nos séculos XIX e XX, focando-se nas relações de poder do quotidiano, nomeadamente o poder representacional, entre grupos de serviçais e colonos, nas relações que ocorriam nas roças de cacau e café. Este autor possui inúmeras publicações sobre diversos temas, como por exemplo sobre os serviçais que embarcavam para São Tomé e Príncipe em diferentes épocas históricas, tendo desenvolvido um riquíssimo trabalho sobre os cabo-verdianos. Também trabalhou sobre os moçambicanos, também sobre os portugueses nas roças, entre outras pessoas de diferentes estatutos étnicos (veja-se a bibliografia) em São Tomé e Príncipe, quer no passado e como na atualidade. Refiram-se ainda os trabalhos da historiadora Castro Henriques (2000; 1989;1987), de Alfredo Margarido (1989), os trabalhos de Caldeira (ex.1999; 2002; 2004; 2006;2008), a obra de Inocência Mata (ex.1998), a obra do são-tomense Fernando Macedo, considerado descendente do rei angular, Amador, sobre a história angular (ex.1996). Ainda outros autores como Eyzaguirre (ex.1986, 1988, 1989), Temudo (ex.2008), Cahen (ex.1991), Clarence-Smith (ex.1989), Bethencourt e Pearce (ex.2012), Cahen (1991); o são-tomense Carlos Espírito Santo (ex.2000), Hodges e Newitt, (ex.1988), entre outros.

encontrei preciosa ajuda para fechar – ou abrir, melhor dizendo - o *puzzle* que ambiciono continuar a desmontar. A obra deste autor forneceu assim importantes pistas de análise para uma compreensão de uma série de práticas e discursos mais velados do quotidiano são-tomense, ultrapassando-se um quadro eurocêntrico.

Valverde⁴ ao escrever sobre o *Tchiloli* em 1988, descreve-o enquanto uma performance teatral na qual se pratica o «jogo de identidades [...] que revela as ‘concepções da pessoa’» as ambiguidades das mesmas, tornadas visíveis nos «processos de ocultação e de revelações identitários» em São Tomé (2000: XXII) manipulando-se – em tom de brincadeira, por vezes, a mais séria das atividades – estatutos e identificações, como o de português, o de colono e o de são-tomense.

Dei prioridade, no presente trabalho, às entradas dos meus diários de campo, à sua aparente confusão, bem como às contradições⁵ que estes encerram, pois julgo terem sido estas as chaves de pesquisa que se revelaram de maior relevância: o que não conseguia explicar até bem perto do fim, o que apenas intui, os buracos negros, vazios de explicação imediata, o aparente caos. Acredito que estes «buracos negros», se não forem escondidos ou eliminados, nos permitem olhar um pouco mais fundo, o que trato no capítulo que se segue, sobre notas de campo. A estas notas, que opto por evocar no texto sempre que possível, junto algumas das análises de entrevistas, realizadas em diferentes momentos do trabalho de campo (2004; 2012, 2014), e claro está, a minha própria reflexão.

1.1. Metodologia enquanto postura teórica

Quase todos os nomes das pessoas aqui apresentadas são fictícios, assim como os de algumas localidades⁶ pois conduziram a uma identificação imediata – no contexto local – dos meus interlocutores. Seguindo a mesma lógica, há cargos ocupacionais que não são explicitados, tendo-lhes atribuídos cargos equivalentes, isto é, que têm o mesmo estatuto a nível local. Como referi atrás, o trabalho que aqui elaboro constituiu-se tendo em conta o desejo de dar continuidade a algumas das questões levantadas na conclusão do mestrado (Feio, 2008), que aqui pretendo complexificar e aprofundar. Uma das opções para ver esse objetivo concretizado, foi a decisão de adensar a metodologia, com a tentativa de *levar à letra* as seguintes premissas teóricas: a observação das práticas e de várias «camadas» das mesmas assim como dos

⁴ Este autor escreveu ainda sobre literatura missionária em África, em 1997, em artigo publicado na revista *Etnográfica*.

⁵ Leia-se a este propósito o artigo de David Berliner *et al* (2016) «Anthropology and the study of contradictions».

⁶ Apesar de tudo, mantive o nome verdadeiro de algumas localidades, por considerar que a sua divulgação não comprometeria a identificação dos meus interlocutores.

discursos, bem como a análise da etnicidade do dia-a-dia, focando-me numa multiplicidade de encontros. Privilegiei uma abordagem interacionista e ao nível micro, no seguimento de autores clássicos como Barth (ex.1969) ou Goffman (ex.1963) entre outros autores, o que tento reproduzir no modo como estruturei a própria etnografia, por corresponder ao modo como trabalhei em campo.

Residi com famílias de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, em 2012, o que não tinha feito anteriormente. São estas vivências conjuntas (mas também outros convívios), entre mim e diferentes sujeitos e famílias, *em relação*, que constituem a base desta etnografia. Antes de explicar melhor a metodologia privilegiada, apresento alguns dados sobre as categorias estudadas, o enquadramento teórico do presente estudo, bem como os objetivos e hipóteses do mesmo.

1.2. Os diferentes estatutos

Se em mestrado, desenvolvi uma análise da relação entre as categorias angolar⁷ e forro,⁸ no doutoramento abri o leque de análise, para incluir as dinâmicas de relação entre pessoas enquadradas noutras categorias. Apresento assim uma reflexão sobre algumas das categorias étnicas *emic*, relevantes em São Tomé e Príncipe, não pretendendo elaborar uma lista exaustiva mas antes uma reflexão aprofundada sobre as categorias e relações nas quais as categorias tinham um papel importante, que pude observar com maior profundidade na ilha de São Tomé.⁹ Reforço que são categorias que surgiram em e do campo, como forro, forro di tempo, forro jiquiti, angolar, angolar de outrora, angolar jiquiti, cabo-verdiano, cabo-verdiano di tempo, cabo-verdiano di roça, cabo-verdiano atual, descendente de cabo-verdiano, tonga de cabo-verdiano, mansê, tonga, gabão, angolano,¹⁰ angolano di tempo, angolano

⁷Os angolares são os descendentes de escravos fugidos (ex. Seibert, 2001; Henriques, 2000). Porém, como explico mais à frente, não são assim - auto e hetero - definidos. A categoria angolar é bastante desprestigiada nas ilhas e as pessoas assim denominadas são, regra geral, associados à atividade piscatória.

⁸Os forros são considerados os descendentes de europeus e escravos alforriados ou só de escravos alforriados (ex. Seibert, 2001, Henriques, 2000). São as pessoas que mais *podem* ou os que têm o estatuto mais valorizado nas ilhas, e consideram-se os legítimos donos das terras.

⁹Nunca foi possível visitar a ilha do Príncipe, ao contrário do que previ inicialmente. Não é de somenos importância o contexto político-económico algo precário de onde se parte, hoje em dia, para se poder efetuar trabalho de campo antropológico fora do país, e especificamente em São Tomé e Príncipe, onde o custo de vida é extremamente elevado, uma vez que uma bolsa de doutoramento não cobre a totalidade das despesas (alojamento, alimentação e transportes). Não cobre também o valor das viagens de avião, pois a quantia máxima atribuída para este fim, não corresponde aos valores reais das viagens. Parte do trabalho de campo, é por isto, muitas das vezes, financiado pelo próprio investigador. Por estas razões, que certamente têm implicações nas pesquisas e que não devem ser invisibilizadas, nunca me foi possível apanhar um avião que me levasse à ilha do Príncipe, onde certamente não teria possibilidades de me deslocar e ou residir.

¹⁰Há roças (poucas), onde a maioria das pessoas são descendentes de angolanos e ainda «o bairro dos angolanos», ao pé de Santana. Porém, a maioria dos antigos contratados, e seus descendentes, são cabo-verdianos e descendentes (já são-tomenses).

Pode alguém ser quem não é

atual,moçambicano,¹¹ principiense, mas também português, francês, europeu, africano, entre outras que surgiram em campo. Estão categorias que correspondem a estatutos bem diferenciados, rejeitando-se a premissa errada de que apenas grupos com estatutos menos valorizados seriam «étnicos».

Os descendentes de cabo-verdianos, angolanos e moçambicanos (antigos contratados), são denominados de *tongas*, uma palavra depreciativa que significa «misturado». Também existe a expressão «tonga de angolar», que pode ser aplicada a um descendente de angolar como a uma pessoa de outra categoria étnica, como um forro ou cabo-verdiano. O tonga, ou o «misturado», seria descendente de alguém considerado são-tomense, «nativo memo» (expressão *emic*), com uma pessoa considerada «mais africana», vinda do exterior, idealmente do continente africano. Os descendentes de cabo-verdianos também são designados de «tonga de Cabo Verde» e ainda de «mansés», expressão que significa igualmente misturado «mas um misturado clarinho», segundo explicações locais. Os «tongas», os descendentes dos antigos contratados com são-tomenses, são ainda designados de «gabons», outro termo pejorativo que significa «estrangeiros» de baixo estatuto, de origem africana. Também são assim designadas outras pessoas da África continental, recém-imigradas em São Tomé e Príncipe, como por exemplo, «os nigerianos, que podem até comer criança», como se ouve no dia-a-dia. Os «brancos» residentes no arquipélago, sobretudo os portugueses (aí residem também vários franceses, italianos, alemães, brasileiros), são por vezes chamados de «colombo»,¹² o que significa colono. Os principienses, são muitas das vezes designados por «moncó», um termo depreciativo e jocoso e que significa macaco, usado para designar aqueles que seriam «menos evoluídos».¹³

As pessoas inseridas na categoria forro (ver nota de rodapé 6), sentem-se de algum modo superiores aos denominados angolares e «tongas», que teriam sangue e comportamento «mais rudimentar, menos civilizado» mais «próximo da primitividade». Os angolares (ver nota de rodapé 5) seriam os são-tomenses «do mar», os «sem terra» (segundo a etnoteoria forra, note-se); seriam mais «rudes» e próximos do continente africano, o que se justificaria até pelo seu mito de origem¹⁴ mais comum, argumento hegemónico que justificaria terem menos acesso a

¹¹ Há poucos moçambicanos e seus descendentes (já são-tomenses), nas ilhas, em comparação com outros antigos contratados, como os cabo-verdianos.

¹² Várias vezes ouvi esta expressão, dirigida a mim própria, por exemplo em São João dos Angolares, onde também residi. Aí explicaram-me que o colombo «é o branco descendente de Cristóvão Colombo, é o português!». Também é comum a designação de «brancaaa!», expressão proferida de modo prolongado, representação sobre a qual reflito no capítulo seguinte, sobre diários de campo e representações, e sobre os conflitos e angústias que daí podem resultar.

¹³ Igualmente comuns, são outras classificações relacionadas com a cor de pele, como a de mulato, mulata, preto lululu que significa muito preto, branco, preto, misto.

¹⁴ Descendentes de escravos angolanos, naufragados no sul de São Tomé.

uma série de bens e serviços, cargos e estatuto. O tema da maior ou da menor «evolução», da maior ou da menor «civilidade» domina o dia-a-dia das conversas em São Tomé, percebendo-se como as pessoas se classificam entre si e também a uma série de práticas, surgindo temas e termos relativos a essas classificações quando e onde menos se esperava. Porém, estas classificações são mais complexas e ambíguas do que se pressupõe, e contêm, de algum modo, o seu contrário, como pude constatar, não sendo sequer binárias. A mesma categoria e representação, encerra em si mesma, vários significados, como acontece com a angolaridade, a forrosidade, a cabo-verdianidade, a continentalidade, a africanidade e a europeidade, como demonstrarei e como tão bem exemplificou Valverde (2000).

Voltando aos meus objetivos.

Na etnografia que aqui apresento, demonstro os momentos de maior e de menor relevância das categorias étnicas, na vida efetiva dos sujeitos com quem convivo, ao nível das suas identificações e dos seus percursos de mobilidade e de imobilidade. Analiso a relevância da relação entre processos de etnicização e outros processos de diferenciação e identificação, como os processos de racialização, de diferenciação «de classe», entre outras dimensões.

1.3. Contexto histórico e etnicidade

Em sociedades de plantação, a etnicidade, tanto pode ser entendida enquanto criada pelas circunstâncias políticas, sociais, económicas, como por reações a estas circunstâncias, como nos diz Eriksen (1993;1998). São Tomé e Príncipe formou-se a partir de uma economia de plantação, primeiro com os engenhos de açúcar, nos inícios do século XVI e mais tarde com as roças de cacau e café, na segunda metade do século XIX, cujo desenvolvimento foi baseado no trabalho escravo, e posteriormente no de «contratados». Reitere-se que a história das ilhas é também a história dos «escravos», a dos «autolibertos» e fugidos, que constituíram os quilombos do sul da ilha de São Tomé, desde o século XVI e que nunca estiveram completamente isolados, bem como a história dos alforriados (os libertos por carta de alforria), os ascendentes da elite forra, como refere a historiadora Castro Henriques (2000:46). A história de São Tomé e Príncipe, é a história de todos os que viveram – e vivem – nas ilhas, independentemente da «nacionalidade», do estatuto étnico, do lugar de origem. Henriques chama ainda a atenção para o papel ativo dos «escravos» na constituição de São Tomé e Príncipe enquanto sociedade, lembrando como estas pessoas não podem ser consideradas agentes passivos, nem «massas inertes e homogêneas» (2000:46). Estes sujeitos, vieram inicialmente do Gabão, Costa do Ouro e da Libéria e desde o início do século XX, de Angola, Cabo-Verde e Moçambique (Seibert, 2001:53). Como refere Augusto Nascimento, a primeira

vaga de contratados vindos de Cabo Verde é de 1903, e a sua chegada às roças de São Tomé e Príncipe prolonga-se por todo o século XX, com maior intensidade nos anos 30-40, devido às graves crises de fome em Cabo Verde, e também nos anos 50 (Nascimento, 2003a). Os cabo-verdianos teriam vindo de diferentes ilhas, sozinhos ou em família, e desempenharam nas roças, salvo raras exceções, pesado trabalho braçal. Estes, tal como outros contratados de outras proveniências, embarcavam para as ilhas iludidos pela miríade de um contrato de trabalho, que teoricamente os deixaria regressar livremente às suas terras de origem, com algum dinheiro amealhado. Estas pessoas viram-se obrigadas a trabalhar em condições desumanas e estavam sujeitos ao *castigo*, sendo que muitos nunca chegaram a ser repatriados,¹⁵ nem a receber uma pensão que lhes permitisse sobreviver com dignidade, por motivos que interessarão analisar. Em 1982, ocorreu uma importante manifestação de cabo-verdianos que exigiam o seu repatriamento, o que seria segundo Eyzaguirre «contra os interesses dos dois países, dado que Cabo Verde não tinha recursos para os receber, e São Tomé e Príncipe, não estava interessado em perder os trabalhadores agrícolas das empresas estatais» (Eyzaguirre 1988:358). Nascimento refere-se a inúmeras manifestações e protestos relacionados com a exigência de repatriamento por parte das pessoas com contrato, sobretudo cabo-verdianos, em diversos momentos do século XX, quer em São Tomé quer no Príncipe, com consequências gravosas para os mesmos (Nascimento, 2003:23-24). Atualmente, calcula-se que cerca de 50% da população em São Tomé é cabo-verdiana e de ascendência cabo-verdiana, valores que aumentam para 80% na ilha do Príncipe. Estas pessoas viveram - e vivem - acantonadas nas sanzalas das roças, distanciadas, a vários níveis, da população «são-tomense»,¹⁶ nomeadamente dos *filhos da terra* ou forros que se consideram – e são considerados – os «são-tomenses autênticos». Esta suposta autenticidade, baseada na reivindicação da autoctonia – que na verdade é uma reivindicação feita por outras pessoas de outros estatutos, como os angolares – legítima, segundo a etnoteoria forra (que sobrepõe categorização étnica e nacional, leia-se por exemplo a este propósito Feio, 2008:45-62) o acesso e a manutenção de uma série de privilégios, como o acesso aos «bons empregos», à posse da terra, aos cargos políticos, à representatividade, entre outros acessos. A maioria dos residentes das antigas sanzalas coloniais são os cabo-verdianos idosos e seus descendentes (mas não só)¹⁷ que foram, na sua juventude,

¹⁵ A maioria dos moçambicanos e dos angolanos foi repatriada – em que condições? é a pergunta que se impõe – porém podemos encontrar algumas «comunidades» de antigos contratados e descendentes provenientes destes países a viver em péssimas condições e sem acesso a direitos básicos, o que muitas das vezes é transversal às diferentes etnicidades e nacionalidades, se pensarmos em determinadas roças e bairros.

¹⁶ Na verdade muitos contratados e descendentes são também são-tomenses, segundo o que reivindicam: serem cidadãos em pleno, com direitos a exercer no lugar onde se vive e/ou nasce e onde se trabalhou a vida inteira.

¹⁷ Encontram-se ainda outras pessoas de outros estatutos étnicos, nomeadamente forros e angolares mais humildes

para São Tomé, engrossando a mão- de-obra colonial.

Estes aguardam, até hoje, que se cumpra a promessa da chegada do avião que os leve de volta ao país onde nasceram. Esperam ainda o acesso às reformas, a alguns lotes de terra, que alguns obtiveram porém com título precário, sendo que muitos continuam «sem terra», como têm demonstrado inúmeros autores como Nascimento (ex.2001;2002a, 2002b,2003a,2008),Seibert(ex.2001),Temudo(2008);Eyzaguirre (ex.1986,1988,1999), o que também pretendo aqui fazer. Nascimento tem realizado um importante trabalho sobre este assunto, bem como sobre a heterogeneidade dos percursos dos contratados, sobretudo sobre os cabo-verdianos. Este autor opta por se referir à «migração de cabo-verdianos», ao invés de falar em migração forçada, como fazem por exemplo Carreira (1983,1984) e Saint Maurice (1997:45). Esta problemática é explicitada pelo próprio autor no seu livro *O Sul da Diáspora: Cabo-verdianos em Plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*, justificando a sua opção por estudar «a diversidade social dos cabo-verdianos, a sua multiplicidade de experiências e percursos» (cf.2003a:19), referiu. Este autor dá seguimento a uma análise refinada, recusando olhar grupos homogêneos, privilegiando analisar quer a agencialidade quer a heterogeneidade grupal, que é também a minha perspetiva analítica. Inscrevo-me porém na denominação de Carreira e Saint-Maurice, ao recusarem denominar as experiências «contratuais» de cabo-verdianos em São Tomé enquanto migrações, optando pelo termo de migração forçada, por considerarem que mesmo e apesar da eventual diversidade social dos cabo-verdianos, dos seus diferentes percursos e experiências, a que Nascimento se refere e retrata, a sua ida para São Tomé e Príncipe não se enquadrou, apesar de tudo, num regime de livre circulação nem num regime «normal» de contratação, pela própria especificidade do contrato. Considero assim, que o fato de existir diversidade social entre os cabo-verdianos que foram para as ilhas atlânticas enquanto contratados, não significa que a sua ida não seja classificada enquanto migração forçada com trabalho forçado. Refira-se também que os cabo- verdianos que iam para São Tomé beneficiando de uma posição de poder, eram uma minoria, como o próprio autor nos explica, pois se, por um lado, afirma «como em particular o caso dos cabo-verdianos torna especialmente gritante o contraste entre a cristalização de um estereótipo e a pluralidade das suas trajetórias em diversos contextos sociais» (2001:328), também escreve que tal não sucederia e que «os cabo-verdianos acabariam, não como pequenos proprietários ou assalariados, como na sua terra, mas distribuídos como mão-de-obra braçal pelas roças. Deles,

que procuram teto – e terra, de onde tiram o que comer - nas roças, mesmo que estas estejam em ruínas, como pude observar.

apenas uma minoria se quedaria pelas repartições públicas e pelo serviço de particulares» (2001:335).

1.4. Criação de distâncias

Angolares e forros apostaram, ao longo da história, na criação de distanciação face aos antigos contratados, o que é notório na atualidade. É comum ouvirmos, em diversos relatos, a seguinte afirmação de alteridade: «os moçambicanos têm magias»; «eles iam para o mato e desapareciam»; «tongas, eles são diferente!». Os «africanos do continente» são/eram considerados seres inferiores, «os indígenas», enquanto os forros, os angolares, e também os cabo-verdianos, foram inseridos, durante e pelo colonialismo, na categoria de cidadãos. No entanto, também os cabo-verdianos, devido aos trabalhos que executavam nas roças, quer enquanto capatazes, quer enquanto trabalhadores «comuns», em condições semelhantes às dos «continentais», eram considerados, tal como estes, enquanto opostos aos são-tomenses. Porém, e como explica Nascimento, também a cabo-verdianidade, era - e é - uma categoria ambígua, tal como todas as outras, reitere-se. Note-se, por exemplo, como estas pessoas estariam ora mais próximas ora mais distantes «da forrosidade» ideal, devido ao facto de alguns dos cabo-verdianos nas ilhas (uma minoria, diga-se) serem por vezes mais letrados que os são-tomenses, o que provocaria «um duplo incómodo nos ilhéus» (Nascimento, 2003a:41). Tal como os são-tomenses, também os cabo-verdianos procuravam distanciar-se dos outros serviçais, tentando sair das roças e juntar-se às comunidades de «ilhéus e fugidos» (*ibid*). A demarcação simbólica dos serviçais seria tanto mais «urgente quanto a tendencial diminuição de diferenças socioeconómicas». O empobrecimento dos ilhéus, na recolonização do século XIX, a que acrescia «a similitude racial entre ambos os grupos por oposição aos europeus» terá reforçado o investimento na diferenciação (*ibid*).

O investimento no reforço de distanciação e mesmo de rivalidade entre pessoas e 'grupos' foi uma das armas usadas no regime colonial, com o reforço de categorias dicotómicas, definidas por atributos estigmatizantes. Relembremos que os forros, e os angolares, estavam proibidos de se aproximarem das roças, onde viviam os contratados. O convívio interétnico entre nativos e contratados era punido, e eram os capatazes (moçambicanos, angolanos, cabo-verdianos) que estavam incumbidos de vigiar essas aproximações. As animosidades eram tão fortes que depois da independência se registaram algumas perseguições feitas por forros e angolares a alguns antigos contratados (sobretudo aos moçambicanos e angolanos), segundo o que me foi revelado. Apesar da recusa são-tomense em integrar a mão-de-obra das roças - uma das razões para a «importação de mão-de-obra» do continente africano e de Cabo Verde - muitas das vezes

estes viram-se obrigados a executar tarefas¹⁸ para o colono, sobretudo devido à perda do seu poder socioeconómico com a expropriação dos seus terrenos na segunda metade do século XIX, para a implementação das roças de cacau e café proveniente do Brasil (cf. Seibert 2001:47-49 in Feio, 2008:18). Porém, a realidade terá sido bastante mais dinâmica: havia obviamente interações entre serviçais e ilhéus, nomeadamente através de relações comerciais informais e clandestinas (cf. Nascimento 2003a; Seibert 2001).

O racismo da época exigiu a aposta na manutenção de fronteiras rígidas entre «mais e menos 'africanos'». Assim se justificaria o mito de origem angolar, que os enquadra enquanto descendentes de escravos naufragados ao sul de São Tomé, provenientes de Angola. Como refere Seibert, «a lenda de origem dos angolares [...] está diretamente ligada à recolonização» do século XIX (2001:49). A tese do naufrágio terá tido uma dupla função: por um lado esconde-se a realidade do mocambo ou dos escravos fugidos (cf. Seibert, 1998, 2001; Henriques 2000; Mata, 1998), por outro, inscrevem-se os angolares no discurso racista necessário à agenda colonial, aquele que legitima as tentativas de recrutamento para as roças coloniais. Acrescente-se ainda a legitimação da expropriação das terras, de forros e dos angolares, a sul, empurrando-se os angolares para as praias. As várias referências atuais ao naufrágio dos escravos angolanos, que seriam os ascendentes dos angolares (que na verdade são descendentes de escravos fugidos), seriam referências a uma «africanidade simples», que se quer (ainda) necessária «a uma certa literatura santomense atual [...] uma rememoração feita através de vozes, cores, odores, gostos, numa imagética tão primitiva» (Mata, 1998:182). É neste registo que se insere «a representação contemporânea 'do angolar' através de [...] uma exuberância, um êxtase, um festival de cores, o que ilustra uma configuração – psicológica, cultural e física, feita a partir do exterior» (*ibid*, 1998:76). Porém, como demonstrei, entre os «angolares» entrevistados, não há qualquer consenso quanto à sua *misteriosa* - também para os próprios – origem (Feio, 2008). Não existe vontade ou interesse por parte destes (auto e hétero definidos) em se unirem em torno de um mito de origem comum, apostando antes na

¹⁸ Ao derrube das florestas, à capinação, dedicaram-se sobretudo os angolares, que tinham ainda a obrigação de transportar as mercadorias das roças para a cidade, por mar. Os forros de origem mais humilde, trabalharam também na capinação, outos executavam trabalhos mais «leves», que poderiam conciliar com outras atividades como as de alfaiate ou carpinteiro. Os mais instruídos trabalharam na própria administração das roças, das oficinas aos escritórios. Entre a elite intelectual forra houve ainda médicos, professores, entre outros cargos de poder. Muitos forros conseguiram, a custo, manter as suas glebas, maiores ou menores dependendo do seu estatuto socioeconómico – e do próprio interesse da terra para o roceiro europeu – onde cultivavam o que podiam, resistindo à força colonial e alguns também possuíram escravos. Forros e angolares viviam nas suas próprias comunidades e não ficavam a residir nas sanzalas das roças coloniais (cf. Seibert. 2001:50-61, in Feio, 2008-20).

Pode alguém ser quem não é

assimilação¹⁹ com outros grupos, estratégia observável desde finais do século XIX (Feio, 2008:22). Aos europeus e aos forros de elite, os que tinham algum acesso ao poder sociopolítico, económico e representacional, interessou a reinvenção de seres que representassem o seu oposto. As elites forras, que «também possuíam escravos» (cf. Seibert, 2001), também apostaram na incorporação do discurso e valores que legitimam a inferiorização de certas pessoas e grupos, os «africanos puros», aqueles que estariam *naturalmente* aptos para o trabalho braçal nas roças coloniais. Era urgente a manutenção e recriação de distinção social e ontológica para a preservação e renovação de um estatuto que não obrigaria os são-tomenses a trabalhar nas roças coloniais. Os forros possuíam as suas próprias terras, as glebas ou *roça di forro*, desde as alforrias do século XVI.²⁰ Os angolares também possuíam terra, a sul, o que é comumente «ignorado», tendo sido expropriados na recolonização. A luta pela terra em São Tomé, foi também e desde sempre, a luta pela liberdade.

Na atualidade, os forros evocam simultânea e paradoxalmente, um passado de criouliização sociocultural, que os aproximaria da «europeidade civilizadora» ao nível do «sangue e dos costumes» (Feio, 2008:45-62). Ao mesmo tempo reivindicam um passado de resistência ao colono, realçando-se a recusa em executar trabalho escravo e de contrato, bem como a luta pela independência. Estes afirmam-se enquanto os legítimos donos das terras onde, idealmente, trabalhariam os cabo-verdianos e outros antigos contratados. Este processo de reivindicações aparentemente contraditórias, não exclui a incorporação de estigmas étnicos e «raciais» por parte dos próprios forros (e das pessoas enquadradas nas outras categorias), que também se viram enquanto «africanos», definidos como inferiores nas representações coloniais hegemónicas. Esta complexidade categórica está bem presente na atualidade, pelo que não se pode falar de uma estratégia grupal, nem sequer de grupos, como explicarei.

1.5. Etnicidade e Mudança

Tendo reconhecido e estudado a importância da história na constituição de etnoteorias, os contextos nos quais estas se criam e reformulam, no doutoramento foco a análise nas relações do presente. É comum, pensar-se em etnicidade em África como um resquício de um passado muito distante. Porém muitos aspetos das classificações étnicas são inteiramente novos, apesar de se imaginarem a si mesmos enquanto antigos. O carácter contemporâneo do fenómeno

¹⁹ Haverá, cada vez mais, desde a recolonização do século XIX, com a ocupação do território dos angolares para a implementação das roças, uma mútua aculturação entre forros mais humildes e angolares, nomeadamente a nível profissional, e consequentemente, estatutário. Os angolares apostaram desde essa altura, como se dará conta no capítulo que se segue, na assimilação com os forros, quer a nível linguístico, religioso como de atividades económicas, havendo ainda relatos de alguma união interétnica (cf. Feio, 2008:21).

²⁰ A posse destas terras reforçou-se com a saída dos portugueses de São Tomé e Príncipe, para o Brasil nos séculos XVII-XVIII.

étnico está intimamente relacionado com as mudanças resultantes de processos como: o colonialismo, a industrialização, o capitalismo, o Estado, as independências, as migrações, as imigrações transcontinentais e as diásporas,²¹ como demonstrarei. A própria globalização, com o alargar de contactos entre pessoas e a informação multireferencial,²² constitui matéria para a construção de renovadas etnicidades, que correspondem a novas formas de inserção nos sistemas sociais (cf. Eriksen 1993;1998). O reforço étnico, surge sobretudo em situações de mudança e enquanto reação ao sentimento de ameaça da própria etnicidade.

Desde os anos 60,²³ que se observa um crescente interesse no estudo da etnicidade enquanto dimensão social relevante para o estudo das identidades pessoais e de grupo, em contextos pós-coloniais, a nível nacional e transnacional. O conceito de etnicidade revelou-se muito útil, por sugerir, precisamente, «dinâmicas situacionais de pessoas em contato» (Eriksen, 1993:9; 1998; Ashcroft et al, 2000:80).

São diversos os estudos que se centram na questão das identidades étnicas, nomeadamente as resultantes das relações coloniais, que fixaram sujeitos e grupos em categorias associadas, em grande medida, a atividades ocupacionais. Estas categorias foram sendo sempre trabalhadas reflexivamente pelos próprios sujeitos que se definem a si e aos «outros» usando-se de diversos e inesperados materiais identitários. Surgem assim categorias complexas, em sociedades resultantes de processos de colonização milenar, e construídas com base na escravatura, sendo que as definições identitárias e étnicas refletem contradições, ambiguidades e também, determinismos e hierarquias coloniais.

Ao contrário de outros autores que argumentam a crescente falta de relevância dos fenómenos étnicos, étnico-nacionais e nacionalistas - como consequência da globalização - Eriksen (1993;1998) vem precisamente demonstrar a crescente importância e complexidade dos mesmos, face às próprias transformações da modernidade e da pós-modernidade.

O sentimento de pertença étnica é, sem dúvida, nos mais variados contextos, um poderoso referencial identificatório e recursivo, que nos permite entender modos de vida, escolhas e constrangimentos, continuidades e mudanças, uma vez que este sentimento está em grande

²¹ A par das descolonizações, surgem novos fenómenos de migrações nos países recém-independentes: deslocações das áreas rurais para as zonas urbanas nas e em torno das capitais; novas diásporas à escala global, nomeadamente por parte de pessoas das antigas colónias para antigas metrópoles ou outros países, que se constituem enquanto território de «aspirações» e sociedades pós-coloniais. Estas pessoas constituirão comunidades transnacionais à escala global, ligando-se simultaneamente a vários lugares. É neste contexto que se desenvolvem os estudos associados às «identidades diaspóricas» (cf. Ashcroft et al, 2000:80).

²² O que constitui matéria para a construção de renovadas etnicidades.

²³ O estudo mais ou menos recente da etnicidade por parte da antropologia social «reflects changes in the dominant anthropological mode of thought», quer pela sua relevância no contexto de consolidação dos processos de descolonização (em África e na Ásia) como em realidades tão díspares como as das reformulações nacionais dos países que integravam a antiga ex-Jugoslávia (cf. Ashcroft et al, 2000:81).

medida na base constitutiva dos *selves*, dos grupos e das sociedades. A persistência, o esmorecimento, o ressurgimento e as reconfigurações que o fenómeno étnico abarca, são estímulos científicos incontornáveis na apreensão das identidades das sociedades contemporâneas.

Tal como demonstrou Eriksen no seu estudo sobre a etnicidade nas Maurícias (1998), também a presente investigação foi realizada num contexto de mudanças estruturais nas ilhas atlânticas, entre as quais o êxodo rural e a desestruturação económica das roças, verificando-se um cada vez maior número de migrantes, antigos contratados e descendentes, que se instalam nas zonas periféricas da capital (São Tomé), entre outros lugares. A par deste movimento populacional, podemos observar um movimento contrário de pessoas que procuram um pedaço de terra nas roças, como angolares e forros com menor poder socioeconómico, por não encontrarem trabalho na cidade capital e nas restantes zonas e comunidades, o que ocorreu já antes da independência. Regista-se ainda um maior acesso ao ensino, por parte das novas gerações,²⁴ de descendentes de cabo-verdianos e não só, o que possibilita de algum modo, o acesso a outros leques de escolhas e de identificações. Refiram-se igualmente mudanças como os recentes fluxos de turismo internacional e o surgimento de novas ocupações laborais, o que influencia de modo muito visível a vivência étnica e interétnica, sobretudo nos locais onde estas alterações se fazem sentir mais diretamente. A descoberta do petróleo e consequentes parcerias com países como Angola e a Nigéria, tem, em última análise, também fortes implicações na imagem sobre os próprios angolanos e seus descendentes, que aí residem. Refira-se, ainda os fenómenos relacionados com as emigrações e as imigrações, que surgem a partir de meados dos anos 80, entre pessoas de diferentes estatutos para países como Portugal, Cabo-Verde e Angola, o que implica também um novo modo de olhar para estes países e para as pessoas com estas ascendências. Estamos perante um quadro de recente valorização - relativa - de certas categorias étnicas anteriormente desprezadas, o que é feito sobretudo através do consumo de imagens e informações valorizantes provenientes do exterior, que são difundidas pela televisão e pela rádio (TVS, mas também RTP Internacional²⁵ e RDP ÁFRICA²⁶) e também por via dos relatos de alguns dos migrantes. Estas são alterações significativas ao nível socioeconómico,

²⁴ O acesso ao ensino engloba também adultos e pessoas já idosas que vão frequentar aulas de alfabetização, e ou continuar os estudos. A própria existência de carrinhas escolares, contribui para as mobilidades na ilha, sendo aqui relevante o papel de algumas associações de carácter religioso que acolhem os jovens e as jovens, cujos pais e avós residem nas roças mais isoladas.

²⁵ «A RTP Internacional foi o primeiro canal televisivo global em língua portuguesa, fundado em 1992» in <http://www.rtp.pt/rtpinternacional>

²⁶ «Estação de rádio que pertence ao grupo RTP e que emite, em FM, para Lisboa, Coimbra, Faro (Portugal), Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe» in <https://www.facebook.com/RDPAfrica/>

Pode alguém ser quem não é

cultural e político, que contribuem, para reformulações ao nível das dinâmicas da etnicidade em São Tomé,²⁷ criadas pelas circunstâncias acima descritas ou por reação às mesmas.

1.6. Proximidade e distância, etnicidade e semelhança: transversalidades

Atualmente, em São Tomé, na cidade e nos subúrbios, mas também nas zonas mais ruralizadas, reinventam-se novas ocupações laborais, investem-se em novas práticas socioculturais, como novos consumos (de comida, de música, de lazer), projetam-se outros «modos de ser», com base em referenciais transnacionais que coexistem a par dos referenciais locais. As entradas dos meus diários de campo apresentam tópicos transversais a pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, como a relação com a terra, a casa na cidade, a língua que se fala, o investimento na aparência, as crenças e a fé, a relação com a tecnologia, a comida e outros consumos, as práticas de entreajuda, a política do dia-a-dia, a revolta com o país, que constituem alguns dos tópicos dos diferentes capítulos.

Estas comunicações levaram-me a refletir sobre a etnicidade enquanto semelhança, recorrendo para isso à análise de Simon Harrison em *Fracturing Ressemblances* (2007). Este antropólogo, que tem trabalhado entre os Avatip na Papua Nova Guiné (Melanésia), estudou situações nas quais os atores sociais se veem a si próprios como estando em conflito, não por possuírem identidades diferentes e irreconciliáveis, mas por partilharem importantes aspetos das suas identidades. Estas seriam comunicações identificatórias efetivas ou aspirações - e reivindicações - às mesmas identidades, tal como demonstrarei ao longo desta etnografia: «they are competing to occupy the *same regions*, or *ovellaping regions*, of *that dimension of social existence*» (cf. Friedmam 1992 in 2007:12) (itálicos meus).

Segundo Harrison, seria precisamente a fraca indistinação, que estaria na origem da criação de diferenciação. As pessoas teriam «medo de se verem como iguais, de se fundirem, de se tornarem o mesmo», por experienciarem comunicações não desejáveis, devido, por exemplo, a uma proximidade estatutária.²⁸ Esta proximidade geraria conflito, uma vez que as semelhanças passariam a ser experienciadas enquanto ameaças, no seguimento de autores como Simmel (1955), Enloe, (1996), Freud²⁹ (1930), Girad (1977) e a sua teoria do *being alike* (cf. Harrison, 2007:2). Em São Tomé esta «proximidade sentida como perigosa» terá contribuído para o

²⁷ Numa análise semelhante à de Eriksen nas Maurícias.

²⁸ São vários os estudos em que se demonstra que a grande aposta de diferenciação é feita precisamente entre pessoas com o mesmo estatuto, menos valorizado pela sociedade hegemónica. Relembro aqui o exemplo de um são-tomense residente num bairro nos subúrbios de Lisboa, que apontou «a culpa é dos ciganos!», seus vizinhos, enquanto responsáveis da crise em Portugal, o que ouvi inúmeras vezes, entre pessoas com estatutos sentidos enquanto «perigosamente» próximos.

²⁹ Freud escreveu sobre «o narcisismo das diferenças menores»: o facto de certos grupos viverem próximos, provocaria o exagerar na sua distintividade, precisamente porque os seus membros se sentiriam insuficientemente distintos, apresentando somente «diferenças menores» (Freud 1930 in Harrison 2007:2).

reforço de etnicizações, nomeadamente por parte dos forros ao longo da história, para se distinguirem dos serviçais e dos angolares, como referi atrás. Ou seja, as comunicações negadas implicariam, muitas das vezes, processos de identificação com *o outro*, o que poderia contribuir precisamente para a necessidade de aposta nas «diferenças aparentes» (*ibid*:12). A rivalidade – que seria identificação³⁰ – geraria imitação, que poderia ser recíproca, processos de «mimese conflitual» (*ibid*:2), bem como relações de interdependência. Neste sentido, existiriam «comunidades miméticas» nas quais os atores sociais circulariam «among themselves, sometimes, perhaps, impose on one another, common practices and understandings about how to differ [...]». Their identities are defined in ways acquired from each other, so that they do not just imagine themselves to be dissimilar, but imagine their dissimilarities in similar, more or less standardized terms» (*ibid*:49) (itálicos meus). Bhabha realizou um importante trabalho sobre o «debate mimético» (1994:126), bem como sobre os interstícios categóricos e os espaços «in-between», que vão além de relações dicotómicas e antagonísticas. Fundamental é também o trabalho de Taussig, nomeadamente no seu livro *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses* (1993), no qual demonstra diferentes práticas subversivas de resistência, e percursos de mobilidade social e identitária, em processos nos quais a «cópia» adquire os poderes do original (cf. Taussig, 1993).

Neste sentido, «o outro» é sentido como «o mesmo», ou seja, a *mesmice* contém *otherness* e a *otherness* contém *mesmice*, análise que me permite compreender as ambiguidades categóricas que observei, tanto nos discursos como nas práticas, o que se torna exemplificado de forma singular, ao se observarem os rituais de incorporação espiritual, nos quais, por exemplo «os moçambicanos, os tongas, os angolares» visitam o corpo de um forro, em base regular, como pude constatar e como também demonstrou Valverde (2000), o que irei desenvolver.

Segundo a teoria da similitude, não haveria qualquer investimento em relações de base étnica se o «outro» se encontra suficientemente distante, tão distante que quase não é o «outro».³¹ Estes processos levam-me a pensar sobre os modos como se veriam portugueses e africanos, escravizados e contratados, na relação colonial. O investimento na distanciação (por parte dos portugueses) significaria, segundo a teoria da perceção (secreta) de similitude, um reconhecimento de «excessiva proximidade». Deste modo, se terá investido na crença de que o africano seria *sub-humano*, como alguém que estaria próximo da animalidade, precisamente por haver a necessidade de se criar essa distanciação «rácica», pois só esta legitimaria as atrocidades do colonialismo. Os «outros» seriam assim *quase-animais*, discurso que legitima o recrutamento para as roças de «seres pouco mais inteligentes que o gorila», como refere

³⁰ Para se ser diferente, haveria sempre o reconhecimento – mesmo que inconsciente e, certamente, negado – da semelhança.

³¹ Como observei em 2004 entre os forros idosos, *di luchan* e os angolares (Feio, 2008:57).

Stockler a propósito dos angolares de São Tomé (1883:112).

1.7. Etnicidade e «raça»

Impõe-se clarificar a relação entre etnicidade e «raça». As diferenciações, como grupo étnico ou categoria étnica,³² de «raça» e classe, constituem-se como unidades de análise distintas, sendo importante olhá-las assim, no seguimento de autores³³ como Banton (1967 in Eriksen 1993:5). São, porém diferenciações que muitas vezes se sobrepõem e confundem. Em São Tomé e Príncipe, são atribuídos traços de personalidade, de distintividade comportamental, física, biológica, «cultural», a pessoas enquadradas em determinada categoria. As pessoas assim «catalogadas» são classificadas entre si tendo em conta graus de superioridade e de inferioridade, em última instância ontológicos, porque a determinadas categorias corresponderia um *determinado tipo* de pessoas. Neste contexto, «ethnicity refers to relationships between groups whose members consider themselves distinctive, and these groups may be *ranked hierarchically* within a society» (Eriksen 1993:6) (itálicos meus).

A categorização rácica está presente em certas etnoteorias, como acontece nas ilhas atlânticas. A nível *emic* a categoria usada é a de «raça», pois a diferença – e a semelhança – das identidades são olhadas enquanto algo geneticamente transmitido. A própria atividade ocupacional é entendida como um «comportamento natural»: uma determinada pessoa teria uma propensão natural para a desempenhar.

Assim, os forros seriam os donos da terra e os de elite trabalhariam na cidade, na administração pública e em cargos políticos; os angolares seriam os pescadores; os antigos contratados, como por exemplo os cabo-verdianos, seriam os trabalhadores braçais, mais *dados* a atividades agrícolas. Esta «distribuição» de pessoas tendo em conta atividades laborais «naturais», estaria em grande medida relacionada com o colonialismo e as ideologias da raciologia «científica», muito comuns nas sociedades de plantação cuja economia se baseou no trabalho escravo, pois as divisões do trabalho assentavam em categorizações «raciais» partindo-se do pressuposto de que determinadas categorias de pessoas estariam particularmente «dotadas» para levar a cabo determinadas tarefas. Quanto mais «primitivas» e «africanizadas» mais aptas para o trabalho braçal árduo. A atividade ocupacional é assim um elemento definidor importante para a catalogação étnica e «rácica» (e socioeconómica, de «classe»), mesmo em contexto pós-colonial. É, sem dúvida, reafirmada ainda hoje, ao nível discursivo coincidindo, ou não, com as práticas laborais efetivas da atualidade, e mesmo de um passado recente. Como facilmente se

³² Explicarei esta diferença, em detalhe, à frente.

³³ Outros autores consideram a «raça» enquanto «um caso especial» de etnicidade.

Pode alguém ser quem não é

perceberá, há identidades mais impostas que outras. Tal como afirma Eriksen « [...] in some cases, ethnic identities *are imposed from the outside*, by dominant groups, on those who do not themselves want membership in the group to which they assigned» (1993:33). No caso de São Tomé, enquanto uns insistem na diferença, outros insistem na semelhança. Assim, percebe-se como os graus de sentimento de pertença de determinada pessoa a determinada categoria étnica são variáveis, pois pode haver diferentes pertenças étnicas por parte da mesma pessoa, que variam conforme a situação ou o encontro em causa, ou seja, a relação. As pertenças podem mesmo ser contraditórias, e podem ser vividas com «ambiguidade, angústia e complexidade» (cf. Pina-Cabral, 2003).

Nos estudos sobre o fenómeno étnico, é muito importante reconhecerem-se as diferentes formas de viver a etnicidade, assim como a observação das diferenciações internas dos «grupos», premissa que pretendi seguir em doutoramento, na continuidade do que fiz em mestrado. Acabei por elaborar categorizações tendo em conta o discurso e práticas das pessoas, surgindo em campo categorias como: «levemente angolar», que significa *somos angolares mas muito pouco*; «angolar di tempo ou genuíno» que seriam os angolares «puros», os «não-misturados»; os «angolares de outrora», que na verdade...não existiam nunca. Estes «verdadeiros angolares», com práticas, *corpo di angolar, língua genuína, fala memo*, seriam sempre os «outros», mesmo para os próprios auto e héteros classificados de angolares (cf. Feio, 2008: 63-82, 83-88). Observei estratégias de desetnicização³⁴ por parte de pessoas inseridas na categoria angolar, sendo que se reivindicam de um estatuto mais próximo da forrosidade: «hoje em dia, é forro quem tem poder, é forro quem pode!», afirmação que ouvi tanto em 2004 como em 2012 e em 2014, tal como a afirmação «não há diferença não!», como explicarei na tese.

Neste sentido, portugueses e forros, são de algum modo, mais étnicos que os restantes, porque apostam na diferenciação (Feio, 2008:63-82). Outras subcategorias surgiram em campo, como «forro di tempo», que seriam os «forro di antigamente» e que seriam - tal como os «angolares de outrora» - os porta-estandartes dos valores tradicionais da forrosidade, os verdadeiros forros, os ascendentes diretos dos colonos e dos escravos alforriados. Existiriam ainda os «forro com orgulho» (*emic*), regra geral descendentes dos classificados como «forros di tempo». Os «forros com orgulho», apostariam na diferenciação étnica, face aos contratados, aos continentais, aos angolares, como também observei na presente etnografia. Os seus pais e avós,

³⁴ A par destas estratégias, descrevi os processos de etnicização angolar pontual, relacionados com o turismo em terras muito visitadas e que estão na rota do turismo internacional como São João dos Angolares. Ainda as reivindicações de resistência face ao colono, por parte dos autodenominados angolares, que também por vezes se distanciam do forro que classificam de «preguiçoso, corrupto, *feito com o branco*», como me diziam.

Pode alguém ser quem não é

são definidos como resistentes ao colono e simultaneamente «seus herdeiros», os legítimos donos das terras e das ilhas. Encontrei ainda muitas outras subcategorias, como «forro-angolarizado», «tongas de angolares», aqueles que foram apanhados a desempenhar a pesca, atividade associada *naturalmente* aos angolares, e que se afirmam, em contexto de praia: «tamos angolares, como não?» (*ibid*, 2008:65-66). Estas categorizações bem como outras que apresento na presente etnografia, correspondem a diferentes modos de viver a etnicidade, em situação: não são identificações definitivas nem únicas e correspondem a diferentes graus de incorporação étnica, que continuaram a surgir no contexto do trabalho de terreno realizado para o doutoramento.

1.8. O que estudo?

No presente trabalho, analiso momentos nos quais a identidade étnica é «undercommunicated» e momentos em que a mesma é «overcommunicated», seguindo expressões de Eidheim (1969 in Eriksen, 1993:29), utilizadas a propósito do seu estudo entre os sami da Noruega, um contexto aparentemente longínquo. Este autor demonstra como a identidade étnica era vivida entre os sami, em segredo, escondida quando *em relação* com o grupo mais valorizado, precisamente porque os sami eram tradicionalmente considerados «inferiores e sujos». Esta era uma «identidade estigmatizada» (*ibid*). Tal como acontece com as identidades de pessoas de estatuto mais desvalorizado em São Tomé e Príncipe, como os antigos contratados, os seus descendentes, e os angolares. «This kind of self-contempt is characteristic of powerless groups in polyethnic contexts», refere Eidheim (*ibid*). Porém, o facto da dimensão étnica das relações poder ser escondida, não significa que esta não possa surgir e ser até realçada pelos próprios atores sociais, noutras relações.

Os sami reclamam-se, em espaço público, noruegueses, tal como os descendentes de cabo-verdianos se definem por vezes enquanto são-tomenses, na reivindicação de certos direitos.

Ainda no mesmo sentido, em que muitos cabo-verdianos e muitos forros da elite se reclamam, muitas vezes, próximos da «europeidade» – como os angolares se reclamam perto da forrosidade – apostando na incorporação de estatutos mais valorizados, «regarding access to political power and economic resources» (Eriksen, 1993:28). Há assim momentos em que a etnicidade não é relevante na definição de determinada relação social e outros em que o é. Como refere Eriksen, não há um acordo no modo como as relações étnicas são definidas e vivenciadas, daí o foco na negociação e manipulação das categorias, não em termos absolutos, é certo, uma vez que existem sempre relações de poder (1993:30-32). Tal como Eidheim e Eriksen, também autores como Cohen (1974), Hall (1993) ou Bhabha (1990), olham a pertença étnica – pessoal e grupal – como reflexo de opções estratégicas de pertença a comunidades

socialmente mais valorizadas e de maiores recursos, acentuando a natureza socialmente construída³⁵ da etnicidade e a sua permanente reconfiguração situacional (cf. Smith e Hutchinson, 1996). Cohen (1969, 1981), Eriksen (1993, 1998), entre tantos outros, realçam como a par de processos de abertura étnica, poderão existir, simultaneamente, processos de reinvestimento em pertenças étnicas mais fechadas. Ou seja, extinção e revitalização étnica cruzam-se, alimentam-se e coexistem em situações de encontro e de mudança.

Como já referi, as categorias atrás enunciadas influenciam a vida e as escolhas que se fazem, e não se podem fazer, o que se reflete nos percursos de mobilidade socioeconómica e estatutária. Pretendo perceber esta relação, bem como a relação destas categorias com outras identificações dos sujeitos. Exemplifico momentos de reforço de certas categorizações, os seus vários sentidos, as estratégias de as usar, mesmo com velhos princípios em ação, bem como os contextos de criação de novas categorias; e como estas se relacionam com novas e antigas significações. Analiso assim, tanto os momentos de fraca etnicidade, bem como os momentos de reforço étnico.

Pretendo responder às seguintes problematizações: como se relaciona, em São Tomé e Príncipe, a mobilidade socioeconómica com a mobilidade étnica? As pessoas que têm percursos de ascensão socioeconómica, contribuem para a reconfiguração e/ou reforço de determinada categoria étnica, e se sim, de que modos? Existe mobilidade étnica e se sim, como se dá esse processo e como se «sustentam/argumentam» as pertenças categóricas? Como se encaixam e desencaixam, sujeitos, entre categorias? Que estereótipos perduram do passado? Como se reformulam, redefinem, apagam, reforçam? Que peso têm estes e outros estereótipos, nos trajetos das pessoas e nos seus encontros relacionais atualmente? E como contam, entre outras coisas, no acesso aos «empregos da cidade»?

Privilegio, na minha abordagem, como é comum na antropologia, a autodefinição dos meus interlocutores, comparando o que dizem e fazem sobre «si mesmos» – ao nível dos discursos, e das práticas, das afirmações e das negações – com a heterocatalogação, ou seja, com o que dizem e fazem «os outros» sobre uma pessoa que é inserida em determinada categoria. Como referem por exemplo, Holy and Stuchlik (1983 in Eriksen 1993:16), uma coisa é o que as pessoas dizem outra o que fazem, e cabe aos antropólogos tentar perceber essa relação.

O meu objetivo é o de aprender as dinâmicas da etnicidade, pelo que atento também nos interstícios das categorias e as suas ambiguidades, as suas «descontinuidades», no seguimento

³⁵ Os críticos sugerem a sobrevalorização dos «interesses de momento» e a desvalorização de sentimentos de pertenças étnicas mais permanentes (cf. Smith e Hutchinson, 1996).

de Eriksen (1993). Este autor afirma que, ao escolherem-se estudar categorias étnicas e ou grupos, em certos contextos, poderá contribuir para a reprodução e reificação das barreiras e estereótipos que as próprias categorias encerram, sendo por isto necessário entender-se os «interstícios» das mesmas. Alerta também para o facto de que o estudo da dimensão étnica das identidades, poder impedir a observação de outras dimensões da atividade social, eventualmente mais relevantes para as pessoas e grupos em causa, por isso é importantes analisar várias dimensões, em relação. Segundo Brubaker, a etnicidade do dia-a-dia poder tornar-se invisível aos olhos dos «estudiosos da ação coletiva ou da violência étnica», mas esta tem a sua relevância, tornando-se perceptível se mudarmos a escala do olhar para uma dimensão mais pequena, típica da antropologia (2004:2). Neste sentido, podemos falar de uma espécie de *etnicidade banal*, que nos remete para o conceito de «nacionalismo banal» descrito por Michael Billig (1995), conceito seguido, por exemplo, pelo antropólogo português João Leal na sua análise da açorianidade nos Estados Unidos da América e no Brasil (ex.2007b). A etnicidade, tal como o nacionalismo, são muitas vezes *banais*, do «comum», e não constituem «preocupações diárias» dos sujeitos. Porém, a *banalidade*, não atesta de modo nenhum a sua irrelevância, nem sequer a sua pouca importância na forma como a etnicidade e o nacionalismo são experienciados pelas pessoas. Não significaria sequer, segundo Brubaker (2004), que parte da vida social não se estruture - de forma difusa e desigual – tendo em conta linhas étnicas.

Demonstro, na minha etnografia, os modos como a etnicidade «acontece» no dia-a-dia, numa variedade de lugares (cf. Brubaker 2004:2). Uma vez que a etnicidade é um processo dinâmico, que emerge e se revela nas relações sociais quotidianas, este fenómeno apenas será apreensível pelo cientista social que mergulha no seio da «local life» – o espaço de excelência da sua construção e negociação (Eriksen, 1993:11), que é o que pretendi fazer. Nesta análise, mostro a relação entre pessoas em diversos contextos de interação, o que permite observar tanto os lugares fronteiriços, como os reforços categóricos e as estereotipizações, isto é, um conjunto de «conhecimentos» tidos *a priori* sobre determinada pessoa/categoria. Assim atento quer na fluidez categórica quer no peso efetivo das categorizações étnicas e «raciais» que, no caso de São Tomé tiveram reforço no contexto colonial e noutras situações de mudança, da pós-independência ao presente.

Interessa-me a etnicidade do dia-a-dia, que se encontra incorporada e expressa no quotidiano, entre pessoas anónimas e «from below» (Hobsbawm 1990:10 in Brubaker 2004:2), e não apenas aquela que está presente em projetos políticos oficiais³⁶ ou em retóricas mais ou menos

³⁶ Em São Tomé, há uma certa materialização folclorizada – acentuada pelo contexto de promoção do turismo no arquipélago – do que supostamente seriam «danças, músicas e tradições» de determinados «povos ou raças» (expressões *emic*), que nos revelaria algo acerca do fenómeno étnico do dia-a-dia nas ilhas e acerca do modo como

consolidadas. Os «especialistas da etnicidade»³⁷ evocam grupos, «call them into being» (*ibid*:10). Ao se reificarem os grupos, contribui-se precisamente «to producing what they apparently describe or designate» (cf. Bourdieu 1991c:220 in 2004:10). Seria preciso estar atento às dinâmicas do *group making*, analisando-se também estes processos enquanto projetos sociais, culturais e políticos que transformam categorias em grupos ou em altos níveis de «groupness» (*ibid*:10). Como afirmou Hobsbawm (1990:10, in 2004:2) torna-se relevante apreendermos o nacionalismo – e acrescente-se a etnicidade - «in terms of the assumptions, hopes, needs, belongings and interests of ordinary people, which are not necessarily national and still less nationalist» (Hobsbawm 1990:10 in 2004:2). Na presente etnografia, parto da análise do mundano e das rotinas³⁸ das pessoas que acompanho - e com quem convivo e vivo - olhando as suas/nossas socialidades enquanto «experiências vividas» (Viegas, 2007:54), relacionando o que se *diz e faz* com os «processos históricos vividos» (2007:23). Viegas - no seguimento McCallum (ex. 1999; 2001), Strathern (ex.1988; 1996), Toren (1996a:74 in 2007:54) - propõe uma visão crítica à natureza abstrata do conceito de sociedade e ao modo como é muitas das vezes definido: como se fosse uma entidade que se posiciona exteriormente e acima das pessoas. Como refere Strathern, o indivíduo não existe enquanto *cogito puro*, nem enquanto subjetividade, mas enquanto «ser no mundo» (1996:51 in 2007:57). Viegas, no seguimento dos autores referidos, propõe uma abordagem teórica que volte a centrar o estudo da sociedade na *socialidade*, entendida enquanto «experiência vivida» (2007:54). Viegas recupera uma abordagem fenomenológica, *à la Merleau-Ponty* ([1945], 1999): «o conhecimento do mundo e os processos de identificação e orientação nesse mundo são de uma única ordem, que é a da experiência vivida» (Merleau-Ponty [1945], 1999 in 2007:55). McCallum argumenta que a socialidade não seria ainda um conceito teórico por não se basear ainda numa base metodológica consistente (2001:4 in 2007:50). Porém existem «plataformas» ou pressupostos teóricos comuns aos autores que utilizam este conceito: o não conceberem um sujeito no vácuo, sem contexto, histórico e social; o modo de olhar o social, que não seria nunca um *pós-fato* nem poderia ser assim analisado; a rejeição da ideia de que «para que o social exista, tenha que ser suscetível de uma reificação, como entidade agregativa de partes que comporiam um todo» (cf. McCallum, 1989: 24; 2001:4 in 2007: 50).

a etnicidade é experienciada pelos atores «anónimos».

³⁷ As análises sobre os «especialistas da etnicidade» ou os «entrepreneurs etnopolíticos», possibilitam olhar para o lado performativo da etnicidade, o que também seria relevante analisar, tal como afirma Bourdieu (1991c: 220 in Brubaker 2004:10).

³⁸ No seguimento das propostas malinowskyanas, não há uma análise central nos «eventful» (cf. Viegas, 2007). Esta autora faz referência ao trabalho de autores como Gow (1991), Casten (1997), McCallum, (1998, 2001), Overing Passes (2000b), que se inspiraram em autores como Meyer Fortes (1981), Malinowsky (1922), entre outros (cf. Viegas 2007:38).

Esta proposta parece-nos de algum modo próxima da visão de Brubaker, ao propor estudar a «etnicidade sem grupos», como explico em detalhe à frente. Roy Wagner (1974), por exemplo, nos anos 70, e referindo-se aos povos das terras altas da Papua Nova Guiné (Melanésia), propõe precisamente o conceito de *socialidade* como uma forma de privilegiar os modos de constituir e agir socialmente, em alternativa «ao modo de conceber os sujeitos a viver em grupos» (1974:97 in 2007:52). Esta insatisfação face ao conceito de sociedade fez-se sentir entre os antropólogos desde os anos 70, nomeadamente num célebre debate entre Viveiros de Castro, Seeger e da Matta (Seeger et al. 1979 in 2007:53). Estes autores avançaram com alternativas ao conceito de sociedade «em torno do significado simbólico do corpo, da temporalidade» e da «construção da pessoa na conceção da vida ameríndia», porém abrangível a outros contextos (cf. 2007:52). Segundo Viegas, a «visão antipredicativa inscrita no conceito de experiência vivida», possui a vantagem de «permitir compreender como as pessoas se situam no mundo, ao mesmo tempo que objetivam a sua vivência histórica à medida que nele se situam» (2007:57). O conceito de socialidade possibilitaria, a concretização do projeto comparativo, num debate abrangente, que não reduziria questionamentos a contextos regionalistas, nem oporia «mundos como 'ocidente' e os restantes» (*ibid*:49), no seguimento de autores como Pina-Cabral (ex. 1991a), Gregor e Tuzin (2001a), Gringrich e Fox (2002), Melhus (2002), e como outros que estudam especificamente o contexto ameríndio, como Viveiros de Castro (1999) e McCallum (1999) (cf. Viegas, 2007:49). O âmbito específico da utilidade desta postura, para o estudo do contexto ameríndio, que é o contexto da autora, não impossibilita que o recupere para outros contextos, nomeadamente para o «debate comparativo [...] dos conceitos de sociedade, cultura, e até mesmo de identidade», olhando com o mesmo rigor «processos de contextualização historicamente informados e regionalmente específicos» como refere o antropólogo Pina-Cabral (1991 a: 86 in Matos Viegas 2007: 49).

1.9. O que é a etnicidade?

A etnicidade é uma forma de se estar em relação, é um aspeto das relações sociais entre «grupos» que se olham enquanto diferentes, não sendo propriedade imutável de nenhum (cf. Eriksen, 1993:4,27) (aspas minhas). Sendo uma dimensão da identidade social, a etnicidade encontra-se relacionada com inúmeras outras identificações, como a identidade nacional, a identidade de género, a identidade de classe, a identidade religiosa, entre outras. A etnicidade é assim apenas uma das possíveis identidades evocadas por cada sujeito e torna-se mais ou menos relevante consoante o «encontro social» de um «eu» com um «outro». Nesta «construção -intelectual e emocional – de valores praticados e experienciados», os fatores históricos, económicos e políticos assumem um papel muito importante, como demonstrei atrás

(cf. Eriksen, 1993).

As pessoas – as categorias e os grupos – veem-se a si próprios e aos outros, e são vistos, nas relações sociais, enquanto fazendo parte de unidades que se distinguem de outras, tendo em conta percepções de diferenças, nomeadamente culturais, com maior ou menor grau de realidade objetiva. Weber (1968) colocou a tónica na crença subjetiva de pertença e de partilha. O contributo de Weber é ainda incontornável na valorização que fez da história no processo de constituição das categorias étnicas – na constituição e manutenção de um grupo étnico. Existe uma série de atributos estipulados pelos sujeitos como sendo «de norma». Os indivíduos fazem uso destas construções socioculturais assentes na percepção de diferença, no seu processo interativo com outros. Neste sentido, os sujeitos reforçam a sua pertença a um grupo/categoria distinto, tendo em conta «entertain a subjective belief in their common descent – because of similarities of physical type or costumes or both, or because of memories of colonization or migration – in such a way that this belief is important for the continuation of the nonkinship communal relationships» (Weber 1968a:389 in Ashcroft et al, 2000:82). Por outras palavras, as pessoas percecionam a sua singularidade, de modo subjetivo,³⁹ em termos de «cultura, tradição, linguagem, comportamento social, ancestralidade comum» (*ibid.*:82), tendo em conta, por outras palavras, um «conjunto de valores partilhados, normas, gostos, comportamentos, experiências, consciência de pertença, memórias, lealdades» (cf. Schermerhorn 1974:2 in Ashcroft et al, 2000:80). Já Barth chamara a atenção para a importância da autodefinição grupal «from within, from the perspective of their members» (Barth 1969 in Eriksen 1993:37).

1.10 Etnicidade e classe

Nos processos de diferenciação surge muitas vezes o idioma da etnia, da «raça» e da nacionalidade, a par do da classe, como por exemplo, «os populares e os não-populares», que seriam os *seres da rua*, ou os *seres da roça*, como é referido em São Tomé. Na presente investigação, relaciono a categorização étnica com outras diferenciações, tais como a «classe» e/ou o estatuto socioeconómico (cf. Weber 1968 in Eriksen, 1993), o género, ou a idade. As classes sociais em Weber dizem respeito a sistemas de classificação/estratificação social e de distribuição de poder que combinam diversos critérios na sua definição, tais como «income, education and political influence» (cf. Weber 1968 in Eriksen, 1993:7). A visão marxista de classe social, por outro lado, privilegia os aspetos económicos, com ênfase em quem detém e em quem não detém os meios de produção de capital, considerando-se existir um forte sentimento de pertença e/ou de corporação potencialmente organizacional, enquanto que para

³⁹ Barth chamou a atenção para a importância da autodefinição grupal «from within, from the perspective of their members» (Barth 1969 in Eriksen 1993:37).

Weber, as pessoas não teriam de partilhar «interesses de grupo», como referiu Eriksen, uma vez que «[...] unlike Marx, Weber dit no regard classes as potential corporate groups; he did not believe that members of social classes necessarily would have shared political interests [...]. preferred to speak of 'status groups' rather than classes» (1993:7). Também Ortner (2006) dirá que os não marxistas, tendem a dividir-se entre aqueles que definem a classe tendo em conta indicadores *objetivos*, como a ocupação laboral, o rendimento, a educação (que considero poderem ser indicadores tanto objetivos quanto subjetivos, na verdade, por não existir uma divisão entre as duas dimensões) e os que tratam a classe apenas em termos *emic*, privilegiando as categorias nativas na observação dos modos como as pessoas criam *rankings* sociais, definição que esta autora considera mais próxima da noção dos «status groups» de Weber (1968 in Ortner, 2006:23). Esta autora afirma ainda que os teóricos não-marxistas, tratam a classe «as a set of differential positions on a scale of social advantage» e que não consideram que exista obrigatoriamente um conjunto de relações conflituais entre classes (cf. Ortner, *ibid*:229). Ortner refere que os teóricos não-marxistas tendem a perguntar no último capítulo de um livro «how their objectivists indicators line up with native categories», ou como as categorias nativas «line up with objective indicators», como o rendimento ou a educação (*ibid*:23).

Neste trabalho, privilegio a noção de *status groups* ou de grupos socioeconómicos – em vez da noção mais marxista de classe, enquanto grupo corporativo, apenas por considerar que não existem obrigatoriamente interesses de classe e de grupo, entre um conjunto de pessoas.

Previligiei, numa primeira instância de análise, a perspetiva *emic*,⁴⁰ em relação com alguns dados considerados «objetivos», como a posse da terra e as ocupações laborais (que, repito, poderão ser noções tanto objetivas como subjetivas), tentando perceber a relação entre estas dimensões. Considero que as pessoas não partilham necessariamente interesses de grupo e ou organizacionais à partida, apesar de poder acontecer, o que também exemplifico. Este modo de olhar *a classe* (ou os estatutos socioeconómicos) é de algum modo mais flexível, de modo a poderem observar-se processos de constituição de comunalidades, como o seu inverso, o que é de algum modo, semelhante à forma de analisar o processual das fronteiras em Barth (1969) bem como semelhante à análise da etnicidade e do «grupismo» em Brubaker (2004). Os grupos – como as classes – serão, assim, aqui olhados enquanto variáveis que poderão ter maior ou menor relevância, não tendo de corresponder a interesses colectivos e organizacionais, podendo constituir-se por vezes de modo mais situacional e ambivalente do que se pressupôs.

⁴⁰ Regra geral, aos antropólogos interessa estudar as categorias nativas das relações sociais e o estudo «da classe» não seria exceção (cf. Ortner, 2006:23).

Ainda em relação ao conceito de classe, que não aprofundarei neste trabalho por não ser esse o meu objetivo de análise, relembro a incontornável obra de Bourdieu. Este autor propõe uma abordagem inovadora ao conceito de classe, com a qual no identificamos, nomeadamente no seu livro de 1979, *A Distinção*, propondo-se a examinar «um espaço multidimensional de diferenças» (Bourdieu in Curto, Domingos, Jerónimo, 2010: [1979]:XXVII). Estas diferenças – e semelhanças – foram apuradas tendo em conta os capitais, económico, cultural, social e tendo em conta o peso e a relevância de cada um, bem como a sua configuração no tempo, o que permitiria efetuar «uma análise longitudinal, das trajetórias de percursos sociais de sujeitos e geracionais» (*ibid*). Segundo Curto, Domingos e Jerónimo, uma atualização da pesquisa realizada por Bourdieu, revela «mobilidades e novos significados, diferentes práticas distintivas, objetos desclassificados e atividades promovidas, num mercado da distinção em permanente movimento» (Curto et al; 2010 [1979]:XXIX). Esclarecem ainda na introdução da tradução de *A Distinção* como Bourdieu rejeita conceitos estáticos, dando como exemplo a relação que este estabeleceu entre uma dada classe e uma atividade, como o golfe, pois este autor observou como esta modalidade se altera, bem como o seu significado simbólico, a partir do momento em que o golfe é apropriado por pessoas de outras classes (*ibid*:XXVIII). Dito de outro modo, mesmo reconhecendo-se que a «classe social regista, materializa e reproduz divisões ou distinções culturais» torna-se importante perceber que as relações «de classe» são matizadas por diversas variáveis, ou seja, «formas distintas de capital cultural resultam de combinações entre contextos de classe, divisões de género, de idade e de etnia» (*ibid*:XXXI), que é a perspetiva que aqui privilegio.

1.11 Etnicidade e cultura

Como já referido, poderá existir uma relação de base étnica, quer existam ou não diferenças culturais objetivas, pois o que está em causa é a perceção de diferenças. Assim, existirão «grupos» que apresentam diferenças culturais entre si e que não estabelecem relações de base étnica, como existirão diferenças culturais significativas que não implicam a vivência de relações de natureza étnica, com aposta na distinção «cultural» (cf. Eriksen 1993:11). Como afirma Eriksen: «[...] contrary to a widespread commonsense view, cultural differences between two groups in not the decisive feature of ethnicity» (*ibid*:11). Este autor chama a atenção para o papel das continuidades e das comunalidades entre pessoas e grupos, dando como exemplo, a relação entre sérvios e croatas. Esta relação consistiria na aposta em processos de contínua «dicotomização mútua» com consequências na distintividade.

Este autor refere que «the national borders between their states become permanent, it is likely that their language as well as other aspets of culture will gradually become more distinctive»

(Eriksen 1993:38-39), ou seja, a diferença cultural pode tornar-se consequência de relações étnicas, no sentido em que as pessoas ao reivindicarem diferenças, criam-nas (ex. investem em ocupações, língua, território, etc.). Muitas vezes, são feitas reivindicações de algo similar ou até reivindicações da mesma coisa do mesmo modo, o que podem ser «traços culturais partilhados com outros», como afirma Harrison (2007:7). Para entendermos as dinâmicas das identidades étnicas, devemos ter em conta a identificação e a categorização, isto é, o «[...] selfunderstanding and social location, commonality and connectedness [...]» (Brubaker, 2004:4), uma vez que os grupos sociais e as categorias, não são apenas unidades autodefinidas. Estes existem «[...] in and through their connections and interactions with others» (Harrison, 2007:7). A identidade social é entendida como um fenómeno relacional que se constrói a partir de divisões: «[...] is never self-sufficient, but is always linked to an Other - real or imagined, overt or covert – against which it is defined [...]» (*ibid*:38). Um «grupo étnico», manter-se-ia apostando na criação de distintividade cultural - religiosa, linguística, mito de origem - real ou ficcionada, na interação com outros, sendo «a diferença cultural um idioma da socialidade». Como afirma Harrison «they are distinctions conceived, valorized and communicated by people interacting with one another, as ways of structuring their interactions. In this context, cultural difference is a particular idiom of sociality [...] muted similarities seem often to take, configurations in which the Other is valorized respectively as inferior, superior and equal to the Self» (*ibid*:63).

Já Barth (1969), o grande inovador no modo como concebeu a etnicidade a partir da sua análise entre fronteiras – onde esta se tornaria apreensível – e em interação (abordagem que privilegio e tento aqui retomar), afirmou que as diferenças culturais só se tornam relevantes no estudo da etnicidade quando se tornam, precisamente, importantes na interação. O seu foco de análise são as fronteiras étnicas, referindo que a variação cultural «may indeed be an effect and not a cause of boundaries» (Barth 1969 in Eriksen, 1993:63), como afirma também Eriksen (1993; 1998). No mesmo sentido, como refere Brubaker (2004), também os grupos podem ser efeitos, com ou sem diferença cultural à partida, da vontade de investimento em reforço étnico. As diferenças culturais podem surgir, precisamente, da existência de grupos e do reforço de fronteiras, não estando obrigatoriamente na sua base. Segundo Barth, são as fronteiras que definem o grupo e não um suposto conteúdo cultural. Os grupos sociais e as categorias são, deste modo, os efeitos visíveis dessa manutenção de fronteiras e de diferenciação (Barth 1969 in Harrison, 2007:8).

1.12. Porque estudo categorias? Olhar o processual

Observo, como referi desde o início, categorias étnicas em São Tomé e Príncipe, no seguimento do que encontrei em campo. Tendo já explicado parte da minha postura teórica, irei clarificá-la.

Como afirmei atrás, tenho vindo a investigar as dinâmicas da etnicidade, interstícios e ambiguidades, múltiplas pertenças (que mudam em situação e ao longo da vida de um sujeito), bem como reforços e processos de etnicização, no presente e em diversos momentos históricos. Estudo, no fundo, os processos nos quais as pessoas se agrupam e os processos nos quais as pessoas se desagrupam, tentando obter outros estatutos. É neste sentido que o livro de Brubaker *Ethnicity Without Groups* (2004) me parece relevante para a minha análise, uma vez que este propõe precisamente o estudo dos processos de formação de grupos – o grupismo ou *groupness* – em vez de se olhar apenas «os grupos em si». O *grupismo* surge como uma variável, uma contingência, e não é «fixed or given» (2004:12), sendo assim uma reivindicação de pessoas que se agrupam por vezes com propósitos comuns. A este autor interessa-lhe sobretudo entender a variabilidade do grupismo ao longo do tempo, de forma a apreender diferentes momentos, fases e graus de solidariedade e coesão intensa, bem como o seu oposto (*ibid*). A existência de grupos delimitados – e solidários – seria uma modalidade de etnicidade e mais genericamente, da organização social (*ibid*:3-4). Como vimos acima, com a diferença cultural, os grupos seriam efeitos – e não causas – da crença e aposta na diferenciação. Como refere Brubaker «ethnicity does not requires groupness» (*ibid*:4), do mesmo modo que o estudo de conflitos étnicos não diria, necessariamente, respeito a «grupos étnicos». Também para Harrison, a argumentação de diferenças, mesmo em conflitos, teria na sua base a similitude e a proximidade, que é no seu entender um fator chave para a criação de antagonismos (2007:9): «We do not hear of *ethnic conflicts* in which a key issue for the antagonists is *that they conceive themselves to be too similar*, even though – as I shall argue in this book – this can in fact be a key issue [...]. Dissimilarities are often overdrawn by social actors themselves, and in many cases these assertions of difference seem to conceal *or deny very real commonalities*» (*ibid*:9-10) (itálicos meus).

A distinção consistente entre grupos e categorias, permite-nos problematizar – e não pressupor – a relação entre estes. Para Brubaker, há uma diferença importante entre grupos e categorias, dois conceitos frequentemente confundidos: «It should be clear that a category is not a group. It is at best a potential basis for group formation or ‘groupness’» (2004:12). Um grupo seria «a mutually interacting, mutually recognizing, mutually oriented, effectively communicating, bounded collectivity with a sense of solidarity, corporate identity, and capacity for concerted action [...]» (*ibid*). Brubaker critica a tendência para se analisar os grupos étnicos e as nações como entidades «substanciais, com interesses e agência» (*ibid*:8), representando-se o mundo social e cultural como um mosaico constituído por blocos (étnicos, culturais, «raciais»), no mesmo sentido em que critica a tendência para se reificarem grupos como se fossem unidades

Pode alguém ser quem não é

internamente homogêneas ou mesmo atores coletivos com propósitos comuns. Destaca, enquanto alternativas a essa tendência o pós-modernismo e as teorias como «a network theory, agent-based theory e as análises densely relational micro- interactionist approaches» como a etnometodologia (*ibid.*).

Os conceitos de «etnicidade, raça e nação» devem ser pensados não enquanto substâncias, entidades, organismos ou coletivos de indivíduos, nem como grupos homogêneos com fronteiras definidas, mas sim como sendo fenômenos relacionais e processuais, pelo que pensar a etnicidade implica pensar em «etnicização, racialização e nacionalização como processos sociais, culturais, psicológicos e políticos» (*ibid.*:11).

Para este autor impõe-se um modo de análise desagregada, que consiste na análise do relacional, do processual e da dinâmica (*ibid.*:2). Proponho chamar a este modo de análise de *desapego do olhar*, ao colocar-se o foco nos movimentos entre fronteiras. Brubaker analisa a etnicidade sem a circunscrever à análise de grupos delimitados, estudando categorias que podem ou não corresponder a grupos. Como já dissera Barth, e tantos outros autores (ex. Abner Cohen, 1974:xiv in Eriksen, 1993:41), a importância dos grupos é variável, havendo um maior – ou menor – investimento na organização étnica. Don Handelman (1977) que estudou precisamente a variabilidade da importância organizacional da etnicidade, construiu uma tipologia de graus de incorporação étnica, que vão do grau mais fraco ao mais forte, distinguindo categoria étnica de rede étnica, e de associação étnica, e por último, de comunidade étnica- a forma «mais forte», que envolveria mais investimento e vontade de se viver a etnicidade.⁴¹ Nesta perspectiva, a noção de «grupo» de Brubaker equivaleria a um dos mais fortes graus de incorporação étnica. Também Weber afirmou que as comunicações étnicas, baseadas nas crenças de uma ascendência comum, não correspondem forçosamente a comunidade étnicas. As comunicações seriam «putativas», favorecendo ou não propósitos comuns: «commonality in itself mere *putative commonality*, not community... but only a factor facilitating communal action» (Weber 1968:389 in Brubaker, 2004:206). (itálicos meus).

Voltemos atrás. É importante referir que Brubaker não nega a existência nem a relevância dos grupos no estudo da etnicidade. Este autor chama a atenção para o modo de constituição e vivência do fenômeno étnico, que pode ou não incluir a formação grupal e/ou comunitária, como diriam Weber ou Don Handelman, sugerindo um olhar sobre a etnicidade sem a enquadrar em grupos específicos. Por isso, sugere que se deva olhar a etnicidade sem a enquadrar em grupos específicos. Dito de outra forma, os estudos sobre a etnicidade não se

⁴¹ Para uma descrição pormenorizada leia-se Don Handelman 1977 (in Eriksen, 1993:39-45).

devem centrar apenas em estudos sobre determinados grupos étnicos, de modo a ser possível compreender os modos como a etnicidade se processa - o objetivo desta postura não é abolir os grupos, mas sim entender a etnicidade além destes, para, precisamente, os compreender melhor. Ao pensar a etnicidade deste prisma, Brubaker procurou assim uma alternativa ao idioma do substancialismo e do essencialismo – que pode ser a linguagem dos próprios atores sociais, mas não a do investigador – que não assente num idioma proveniente da escolha individual, mas sim da análise da dinâmica da própria etnicidade. A análise do relacional, do processual e da dinâmica, como Bourdieu disse inúmeras vezes, deverá traduzir-se na própria linguagem de análise, dado que é o único modo de tentar escapar ao que Bourdieu designou como «a nossa tendência de olhar o mundo de modo essencialista» (cf. Bourdieu e Wacquant, 1992:228 in Brubaker, 2004:3). O estudo do grupismo em vez do estudo de grupos (a proposta de Brubaker), na verdade uma recuperação da teoria Barthiana, propõe-se que coloquemos a ênfase nas fronteiras nos estudos da etnicidade. É esta a moldura conceptual que proponho, «o estudo da etnicidade sem a circunscrever a grupos delimitados»; o estudo de categorias que podem, ou não, corresponder a grupos, no seguimento dos autores acima referidos. Porém, nem todos os autores concordam com esta perspetiva. Jenkins elabora uma crítica a Brubaker e à sua proposta de analisar «a etnicidade sem grupos». Refere que os grupos étnicos existem na medida em que são tidos como realidades pelas pessoas e ainda que fará pouco sentido analisar «a realidade do grupismo» sem conceber a existência de grupos (Jenkins, 2011:13): «A group does not just happen [...] it has to be continuously made and remade. [...]. Social groups of all kinds must be kept in their proper analytical place – as ill- defined, fuzzy, practical and symbolic constructs – but their ‘social reality’ still have to be respected, and their production and reproduction investigated» (*ibid*:13). Jenkins entende que Brubaker nega a existência de grupos, porém, no meu entender, Brubaker não o faz. Antes chama a atenção para o processo da sua constituição, que não tem obrigatoriamente de resultar em grupos mas que pode resultar. Isto é, para se entender melhor os grupos, Brubaker propõe que os olhemos com alguma distanciação.

Como já foi referido, os grupos e as categorias correspondem a diferentes modos de olhar a etnicidade em ação e correspondem à observação de diferentes graus de incorporação étnica (cf. Don Handelman 1977, in Eriksen 1993) que não são estanques ou fixos. Este foco no processual, na *eticidade vivida*, não estaria distante do conceito de socialidade, entendido enquanto «experiência vivida» (Viegas, 2007:54), vivida de modo desagregado, como afirmei atrás.

1.13. Ambiguidades: «todos os outros que há em mim»

Como expliquei, parto do estudo de categorias, categorias de mesmice, que são simultaneamente categorias de «otherness». Em termos de percepção identitária, as pessoas incorporam tanto o que consideram semelhante como a alteridade: uma e outra não se constituem em termos absolutos, mas podem adquirir outros significados e valores em contexto, como demonstrarei. O «outro» - que no fundo, também seria o mesmo, seguindo, por exemplo, Simon Harrison (2007) - «residiria em mim, no meu corpo», o que seria visível nas ambiguidades classificatórias em São Tomé e, em especial, numa série de práticas corporais, como por exemplo em processos de possessão espiritual seja ou não em contexto de *Djambi*, como tão bem exemplifica Valverde (2000). Como explica este autor, em certas situações sociais dá-se a incorporação – de outros, de mesmos - «literal» e simbólica, pois «muitas vezes a incorporação de identidades é tão profunda que ultrapassa a própria morte corporal» (2000:XXIII). Mortos e vivos, de diferentes estatutos étnicos, *encontram-se* no mesmo corpo, um «espaço» onde se revelam afirmações de pertença e diferenciação étnica onde não supus encontrá-las. Este modo de viver as relações étnicas, no corpo e nos espíritos de quem vive além da morte, permite-me compreender melhor as ambiguidades das categorias em São Tomé, que ultrapassam binarismos dicotómicos. São pertenças que surgem em espaços-tempos que nos permitem observar o que está para lá dos discursos e é sentido nos corpos. Estas «ambiguidades perturbadoras» (Jameson 1991:44 in Valverde 2000:24), são as do dia-a-dia e tornam-se de algum modo mais claras quando em ação no corpo de um curandeiro, no corpo de uma criança em transe, no silêncio e nas ausências das conversas, uma vez que muitas são as palavras que não se podem proferir, uma vez que «tudo o que tem nome existe», como se diz em São Tomé, pelo que é preciso não evocar determinadas realidades. Tal como afirma Bourdieu (1979 in Curto et al, 2010: XXII) é imperativa a «necessidade de inquirição da lógica das práticas», produto de processos sociais específicos que irremediavelmente se reproduzem por intermédio dos corpos. Acrescento que os corpos, passam *a ser*, isto é, ganham existência *em si*, são espaços de vivência e transformação e não apenas intermediários. Bourdieu olha-os como «corpos históricos por excelência». Neste sentido refere que os «corpos julgam, e fazem-no de acordo com princípios de classificação, categorias de análise e percepção, que resultam de condições históricas e sociais precisas e que se traduzem, de acordo com a terminologia do autor, em disposições individuais, formas de agir e interpretar o mundo, produto de uma experiência prática», resumida no conceito de *habitus* (*ibid.*). Porém, hoje sabe-se que os próprios corpos são bem mais que traduções ou repositórios de interpretações do mundo que representariam. Os corpos de que falo na minha etnografia são corpos «no mundo», que o criam, tanto quanto são criados por este. Ou seja, na mesma linha do conceito de socialidade

Pode alguém ser quem não é

atrás explicitado, podemos dizer que estes corpos ganham existência na relação vivida, nomeadamente em processo de «possessão» espiritual. Estes corpos são tão estruturantes de um contexto, quanto são estruturados pelo mesmo. A sociedade ou a história não estão acima destes corpos, isto é, o *habitus* expressa uma condição histórica e social bem como reflete padrões de socialização, tal como referem Curto *et al* (2010:XXII). E vice-versa: o *habitus* também cria contextos históricos e padrões de socialização. Sem dúvida que, o *habitus* não deve ser considerado, como referem estes autores, «como um conjunto de disposições relativamente homogéneo, porque associado a uma dada posição de classe», mas deve ser olhado tendo em conta diversos fatores, em si e em interação, e o papel que detém na formação do indivíduo e de grupos, como a etnicidade, o género, a idade (*ibid*: XXXI).

Em São Tomé e Príncipe, muitas vezes *os outros* são aqueles considerados «demasiado africanos», que não deixam porém de ter o seu valor, contrariando-se os binarismos⁴² categóricos coloniais. A representação da «africanidade» terá gerado diversas incorporações de estigmas, como mostrarei, mas também «espaços de resistência e de alguma liberdade», nomeadamente identitária, vivida muitas vezes nos segredos dos corpos. Estes seriam espaços secretos, onde encontraríamos muitas camadas de discursos praticados, nomeadamente as mais profundas, os tais «buracos negros» a que me refiro no início deste capítulo, que não se entendem facilmente e que são mais ou menos velados, tal como os «hidden transcripts» de que Scott (1990) nos fala. O corpo, as práticas do corpo, podem ser vistos enquanto lugares onde se manifesta a repressão, bem como lugares de alguma liberdade, nomeadamente opositória⁴³ a uma série de discursos, que vão além do binarismo e dicotomias eurocêntricas. Segundo Valverde (2000), a *cosmologia* – uma visão do mundo, uma visão do que é ser pessoa – pode ser observada no corpo, que esconde a ultrapassagem das divisões coloniais entre pessoas. A antropologia, seria, de algum modo e em última análise, a ciência que estuda *as contradições*, enquanto algo inerentemente humano (cf. Berliner et al, 2016: 1-27).

Autores como Harrison (2007), Eriksen (1993; 1998), Brubaker (2004) e Ortner (2006), chamam-nos a atenção para o facto de que, muitas vezes, ao estudar as percepções da diferença na construção de identidades sociais, o investigador adota as percepções da diferença na construção de identidades sociais, as próprias perspetivas dos interlocutores. O discurso do senso comum apresentar-se-ia por vezes, em termos primordialista e essencializador, pelo menos em determinadas camadas do mesmo. Como sugere Brubaker, torna-se importante distinguir o que pertence «[...] to our empirical data not to our analytical toolkit» (2004:9). Deste modo evita-se que, em determinadas investigações, as *folk theories* se tornem dados

⁴² Tal como o «europeu» que tanto é valorizado como é considerado o «mais fraco de todos».

⁴³ Se é opositória, talvez não seja, na verdade, liberdade.

Pode alguém ser quem não é

adquiridos e realidades efetivas, contribuindo-se para o reforço de diferenças que não existem a não ser como percepções e vontades de afirmação de diferença, nomeadamente biológica e cultural (cf. Harrison, 2007:9). Nos estudos da etnicidade, o antropólogo deverá estar atento aos seus próprios aparatos conceptuais, aos aparatos concetuais *nativos*, e ao que seriam os próprios processos sociais (cf. Eriksen, 1993:16-17). Seria assim importante dar ênfase às categorias praticadas. Ortner alerta para a mesma «confusão», o que aconteceria, segundo esta autora, em muitos estudos sobre ‘a classe’ (2006:25, 70-71-72).

1.14. Voltando à metodologia. Os vários capítulos: «pode alguém ser quem não é?»

Realizei trabalho de campo antropológico em 2012, durante 6 meses e por mais 5 meses em 2014. Conheci algumas das pessoas em 2002 e em 2004, o que me permitiu ensaiar uma análise mais diacrónica dos seus percursos e identificações, através da minha observação ao longo dos anos. Privilegiei a observação participante com recurso aos diários de campo, bem como o recurso às entrevistas e histórias de vida e de família, nomeadamente pelo registo audiovisual. Realizei mais de 100⁴⁴ entrevistas e cerca de 40 histórias de vida e de família. Observei as socialidades do quotidiano de sujeitos de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, numa variedade de lugares e situações. Assim, estabeleci contactos com pessoas de diferentes proveniências e estatutos, de diferentes regiões e localidades de residência, com diferentes atividades ocupacionais, de diferentes idades e géneros. Em 2012, residi em três bairros no distrito de Água-Grande: na cidade capital e arredores, primeiramente com Rosa e os filhos, uma família forra considerada «uma boa família» (segundo a expressão local) e posteriormente com Maria, os filhos e a sobrinha, uma descendente de cabo-verdianos com um percurso de ascensão. Residi ainda, em 2012 e depois em 2014, em duas pensões familiares no centro da capital. Habitei também em São João dos Angolares, de onde era a sobrinha de Maria.⁴⁵

Como já foi referido, parti da premissa de que a etnicidade só é apreensível *em relação* (Eriksen 1993:10), pelo que analiso as interações observadas em diferentes contextos relacionais, dando conta das dinâmicas do fenómeno étnico num vasto leque de interações, do qual também participo. A etnografia que apresento baseia-se no acompanhamento das mesmas pessoas em diferentes «lugares» e localidades.⁴⁶ Guiam-me as socialidades diárias - os quotidianos das mesmas - que ocorrem no quintal de Rosa, na casa de Maria, com José nas

⁴⁴ Como em todas as teses, julgo, faltou-me analisar uma série de dados recolhidos que pretendo recuperar futuramente.

⁴⁵ Aí residi em dois bairros distintos, com a família de Joana, sobrinha de Maria, descendente de angolares e cabo-verdianos, e mais tarde com as freiras (angolanas e espanhola), residentes na mesma localidade.

⁴⁶ Como a Cidade-capital, e alguns dos seus subúrbios (São Marçal, Vila Maria, Quinta de Santo António, Água-Arroz); Guadalupe, Neves, São João dos Angolares, Sto. Amaro, Trindade, Caixão Grande, Bombom, Almas, Santana, Ribeira Afonso, Morro Peixe, Madalena. Ainda algumas roças como Monte Café, Agua-izé, Bernardo Faro, Mendes da Silva, Castelo.

roças e na cidade, entre outros lugares.

A par do quotidiano, observei ainda alguns «eventos», como por exemplo o *transe* protagonizado por crianças na escola preparatória da cidade, a cerimónia de homenagem às vítimas do massacre de 1953, os festivais de celebração da independência de São Tomé, o aniversário da cidade, entre outros. A convivência diária com as pessoas com quem residi – e outras, com quem apenas convivi – possibilitou o estabelecimento de laços de confiança e empatia que facilitaram o acesso a uma série de práticas e discursos, a que de outro modo, acredito, dificilmente teria acesso. Assim, observei relações estabelecidas em zonas, vilas, *luchans*,⁴⁷ glebas de forro, quintais, nas roças, antigas sanzalas, antigas casas de feitores e administradores. Ainda em lugares como os quintais, a beira da estrada, o mercado central, a praia, a beira de praia, as vendas, o lar de idosos, os outros mercados, os bares e cafés, os lotes cultivados, os lotes abandonados, o museu, os salões de estética, as cerimónias oficiais, as escolas, os hotéis, os festivais, a praça de motos, a praça de táxis, as festas de domingo, as *roulotte* de *fast food*, as aulas de capoeira, o parque popular da cidade, o bar dos pescadores, as igrejas, os gabinetes dos curandeiros, a rádio local, a galeria de arte da cidade. Descrevo assim as relações entre Rosa e os seus familiares e as visitas diárias e as outras menos frequentes ao seu quintal, bem como as visitas que Rosa e sua filha, Josefina, efetuam. Ainda os percursos que realizei com estas mesmas pessoas a *outros* lugares; as visitas às roças com Josefina, Rui, José; as visitas *ao sul* com Rosa e Arlindo, Rui e Gustavo, as visitas aos «*lugares chiques*» da capital com Josefina, Maria, Gustavo e Rui, as visitas aos subúrbios com Maria, a sua mãe, uma antiga contratada de Cabo Verde que reside num subúrbio da capital; as visitas ao curandeiro com Josefina e Rui; o passeio a Fernão Dias com Josefina; a visita a uma forra ilustre, com Rosa e Josefina; as visitas ao lar de idosos, as visitas a várias localidades com Rui, Gustavo, Josefina, José; pessoas que vou apresentando ao longo do texto e à medida que surgem.

Assim, a estrutura dos capítulos corresponde aos diferentes lugares e casas onde residi e pessoas com quem convivi, aos encontros que vou tendo e presenciando, com e sem etnicidade «dentro». O fio condutor desta investigação são as próprias socialidades e os vários lugares de interação que me vão guiando a argumentação. Relaciono vozes e contextos, com o objetivo de criar uma etnografia dialógica, como serão todas, na qual a minha presença não é ignorada ou tornada invisível. Eu apareço em campo - ou a representação que de mim fazem - enquanto antropóloga, mulher, branca, portuguesa. Eu, tal como qualquer outra pessoa, sou tão étnica quanto, e é também em relação que me apercebo das minhas identificações, mais ou menos

⁴⁷ São terras relativamente isoladas classificadas como *zonas di forro*, onde se situam, muitas das vezes, as glebas (cf. Feio, 2008:57).

relevantes. Como diz Eriksen «[...]anthropologists themselves belong to ethnics groups or nations [...]. The concept of ethnicity can be said to bridge two important gaps in social anthropology: it entails a focus on dynamics rather than statistics, and it relativizes the boundaries between 'us' and 'them' [...] » (1993:10). Resolvi manter um diálogo aberto com as minhas outras experiências e investigações, uma vez que revisito conversas, hipóteses, entrevistas (usadas e nunca usadas), diários, o que me permite aprofundar certas questões e discuti-las à luz de um novo prisma de análise. Senti a necessidade de rever um leque de interações que estabeleci nas ilhas em 2004, no âmbito de pesquisa de campo para o mestrado, e também em 2002, a primeira viagem às ilhas. Julgo que de algum modo a investigação e o texto que dela resulta, é enriquecido com estes percursos ao passado da minha pesquisa, atribuindo-lhe uma perspetiva longitudinal e diacrónica. Analiso assim, a muito presente disputa da terra, que é também a disputa a um lugar onde pertencer. Observo as manifestações políticas do dia-a-dia e que surgem onde e entre quem não seria de esperar. Observo as pertenças pelas visitas regulares que se fazem e de que se é alvo; o estabelecimento de laços de entreajuda e interdependência; as relações transnacionais, nomeadamente com Portugal; o tópico da civilidade e evolução, presente, como já referido, nas conversas do quotidiano.

Analiso as comunalidades - presentes nos meus diários de campo— bem como as apostas na diferença entre sujeitos com o mesmo e com diferentes estatutos. Observo o que me surge em campo: os tópicos da fé e a frequência de determinados lugares, as práticas alimentares e determinados produtos de consumo, e os lugares onde estes ocorrem; a partilha de conhecimentos tradicionais ligados à terra, à cura e à saúde (corporal e espiritual); o capital social e cultural; um leque diversificado de representações. Surgem modos de pertencer e de diferenciação, relacionados com fenómenos como as migrações, as emigrações e as imigrações. Analiso tópicos como as vizinhanças; as histórias contadas à noite, no quintal (as *sóias*), que abordam assuntos que também expressam identificação e alteridade. Das temáticas da «nostalgia do império», ao subtema «eu tenho um português» aos discursos relacionados com o massacre de Batepá e as resistências ao colono, nomeadamente contadas na 1ª pessoa. Observo os lugares que se escolhem para viver, os percursos de quem sai da roça «para ir sair na cidade» e as vontades praticadas de quer «ser cidadão» (formulação local). As ideologias hegemónicas sobre «quem é quem e de quem faz o quê», segundo as diversas etnoteorias e os estatutos das pessoas, e a par, as recentes valorizações – ambíguas – de certas categorias como cabo-verdiano e descendente. Tenho como fio condutor os diferentes modos de viver a etnicidade e outras identificações, observando como se «aprende a ser» nas casas das famílias certas, questionando-me quando e como *pode alguém ser quem não é*.

CAPÍTULO 2 - «SÃO TOMÉ EM MIM É COMO SANGRAR CLOROFILA» E OUTROS REGISTOS DOS DIÁRIOS DE CAMPO

Neste capítulo⁴⁸ revisito diversos tipos de notas de diários de campo, e não apenas os estritamente etnográficos. Exponho um conjunto de reflexões elaboradas com base numa variedade de registos, e a partir deles dou especial atenção à problemática das emoções, ao estatuto dos registos mais intimistas e à postura do antropólogo em campo, com o objetivo de trazer os «registos escondidos» para um corpo de análise principal, num exercício de rememoração reflexiva. Evoco um contexto relacional, que nem sempre foi apaziguador e me atribuiu identificações que provocaram desconforto, relacionadas com o meu estatuto de «branca e portuguesa».

Relato um encontro «amargo» na roça Bombaim, em 2002, que identifiquei como tendo sido *o meu motor* para futuras pesquisas nas ilhas. «Bombaim» serve-me ainda para refletir sobre as diversas camadas dos discursos, que, no seguimento de Scott e seu conceito de «infrapolítico» (1990:20), poderão ser vistas como performances disfarçadas perante o poder, pois contêm em si os próprios discursos hegemónicos (por incorporação) bem como as resistências (cf. Scott, 1990), aparentemente invisíveis num primeiro olhar.

Reflico sobre estes encontros e experiências – pessoais, profissionais - que despertaram emoções, que por sua vez se espelham nas relações que se estabelecem entre o antropólogo e os seus interlocutores, bem como entre o antropólogo perante si próprio e que permitem um olhar mais atento aos contextos de produção de conhecimento antropológico, pondo a nu aquilo que nem sempre se soube interpretar - os tais «buracos negros» de que falo no capítulo introdutório. Por fim, dou conta de experiências vividas e corporalizadas, por mim própria e em contexto, que me permitiram entender e sentir a profundidade com que os corpos podem ser fontes e lugares de conhecimento, bem como de memórias que julgávamos não existir. Os corpos serão assim, também lugares de silêncios e esquecimentos. Passemos aos diários.

2.1 Escrevo neste ou naquele diário?

⁴⁸ Este capítulo teve origem na apresentação de uma aula dada no ICS-UL no âmbito de uma aula de Metodologia da Antropologia Social e Cultural do Curso de Doutoramento em Antropologia, sob o Tema «Questões Práticas na investigação de Campo: Saúde, Política, Emoções». Agradeço às antropólogas Susana de Matos Viegas e Elsa Peralta, pelo convite e pelo *feedback*, bem como aos restantes colegas que assistiram à aula. Posteriormente reformulado, o texto acabou por resultar num capítulo publicado em setembro de 2016 no livro *Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*, organizado por Humberto Martins e Paulo Mendes. O texto aqui apresentado é uma atualização do referido capítulo.

No terreno, elaboro dois tipos de diários, prática comum a vários antropólogos:⁴⁹ aqueles onde registo o que acontece em cada dia, de uma perspetiva mais etnográfica, e um outro, onde registo sensações, desabaços, zangas, alegrias, de um ponto de vista mais pessoal e sem filtro. Como é óbvio, é um exercício quase irreal o de, ao longo do campo e da escrita, decidir em que diário pegar, e como é também óbvio, um e outro diário misturam-se e confundem-se, muitas das vezes. Ao diário mais intimista denomino de «diário de campo poético», mesmo que não tenha nada de poético, devido ao facto de, por vezes, não conseguir exprimir o que sinto em forma de narrativa escurrida ou prosa, como se esta forma me fosse insuficiente, e recorro assim ou ao poema, ou ao conto, ou imagino estar a escrever uma carta a um amigo, a alguém que acabo de conhecer, a um familiar. São formas que me permitem registar e soltar a emoção tal qual a senti no momento de um encontro, de uma conversa, de um episódio particular. Nesses diários, também se podem encontrar gatafunhos, desenhos, colagens, citações, diálogos improvisados, palavrões. Para este texto, peguei nalguns desses diários mais intimistas e deparei-me quer com as minhas principais zangas com o terreno, que resultam de encontros marcantes e que correspondem talvez ao momento em que decido estudar São Tomé, em 2002 - será que há mesmo um momento de decisão ou isto é uma fantasia romanceada? - a registos de acidentes, de pele arranhada, de fortes impressões. Exponho-me e ao trabalho, partindo de uma grafia mais emocional e afetiva, e também mais sensorial. Explicito o que normalmente apago dos textos, num exercício que poderia bem ser o de tentar «contextualizar a própria etnografia», como sintetiza Matos Viegas num livro sobre Antropologia e Emoções (Frias, 2008). Viegas e Mapril, num dossiê sobre trabalho de campo que organizaram para a revista *Etnográfica*, escreveram sobre como o trabalho de campo não só resulta, «como é em si mesmo, a própria relação entre pessoas» (2012:513). Pina-Cabral tem vindo a salientar em diversos textos (ex. 2007) precisamente «dimensão processualista e intersubjetiva do conhecimento onde os imprevistos se integram, pelo facto de a etnografia se produzir no seio de relações sociais» (cf. 2012:513). É nesta linha que se inscreve este texto. Assim, demonstro e penso em excertos dos diários intimistas, exercício legitimado pelo «reflexivismo metodológico», que será também «epistémico», como propõem Viegas e Mapril (*ibid*:518). Assim, este tipo de reflexão passaria «[...] por descrever como se transformam em conhecimento as reações imprevistas de interlocutores em campo, nesse sentido contribuindo para essa ampla e inacabada tarefa de explicarmos porque a antropologia não parte de hipóteses

⁴⁹ Há décadas que diversos autores têm refletido, mais ou menos abertamente, sobre *os lugares* das notas de campo na produção do próprio conhecimento antropológico, bem como na sua relação com a identidade do antropólogo e da disciplina. Veja-se, por exemplo, o livro *Fieldnotes* organizado em 1990 por Roger Sanjek.

e sim de problematizações» (*ibid*:518).

Para este capítulo, revisei não só as páginas escritas, como também as fotografias e objetos, de 2002, 2004, 2012 e 2014, anos que correspondem às minhas estadias nas ilhas. Acabei por selecionar registos que me causaram os tais nós na garganta, mas também momentos de algum apaziguamento, nos quais me senti acolhida pelo terreno. Tal como escrevi, a propósito da minha exposição de fotografia e diários de campo intitulada *Isto Não é São Tomé* realizada em 2013 no Centro Interculturalidade (Lisboa), tratam-se de olhares e impressões que não obedecem a um esquema predefinido. A exposição foi muito divulgada, sobretudo entre os são-tomenses na diáspora e no próprio arquipélago (RTP-África; RDP-África), o que era um dos meus principais objetivos: imaginei a exposição como um modo de explicitar junto das pessoas com quem convivi e vivi, o que fazia nas ilhas ao longo dos anos. Os excertos que selecionei para aqui não são, apesar de tudo, os mesmos da exposição. Mas são na mesma isto que escrevi à altura: sentir de novo, pelos registos, São Tomé e Príncipe em forma de ilha e mar e terra e verde. Lembrar essa grafia dos afetos, que de resto me está inscrita no corpo, para evocar as paisagens, as roças e as ruínas, as pessoas vivas, as pessoas mortas, os espíritos, os poros abertos, o suor e os silêncios das histórias; as lágrimas das conversas, as manifestações, a posse da terra, os afogamentos; o cor-de-rosa dos alguidares, as pedras, os gritos, as folhas gigantes das árvores, a fome, os acidentes, as discussões, a paz, a solidão, o prazer, os domingos, os aviões, as motas, o mercado, a rotina, os risos, os eventos, os rios, as praias, a língua; todas as pessoas com quem vivi, todos os outros dias da semana. Se não fossem os registos escritos assim, se não fosse a fotografia daquele prato sobre a mesa, a outra da vela, aquela ali das mãos, um fósforo, uma carga, um rótulo de garrafa, uma fatura de um lanche, um búzio branco cal, será que me lembraria de São Tomé e Príncipe em forma sentida? Um São Tomé que não o é em si, mas que também é um bocadinho isto: ilha, continente, mar, deserto, casa, prisão, abandono, fome, revolução, castigo, terra em verde. Se não fossem os registos assim, será que me lembraria e saberia dizer que *São Tomé em mim é mais ou menos... como sangrar clorofila*? Cada imagem, cada objeto que guardo, cada carta/poema do caderno, fazem-me lembrar tudo isto: «Onde repousei o olhar naquele dia? Onde me aquietei?», «Resolvi olhar o teto para não ver. Olhei o teto e a escuridão»; «Entrei em 'modo aquário', não entrava mais nada, não saía mas nada, a cabeça em modo peixe- balão. Água e bolhas. Nem mais uma migalha»; «Estava com saudades de casa quando resolvi gravar a chuva? Estava contente quando fotografei esta pedra?», «E a paz, como explico a paz da sesta coletiva em casa de Rosa? Como fotografo o silêncio e esta paz? Talvez me volte a lembrar disto, talvez o consiga

Pode alguém ser quem não é

descrever, se fotografar aquele banco assim, a suavidade do cor-de-rosa ou a forma subtil desta folha».

Gostaria aqui de pensar sobre os contextos relacionais, sobre representações e identificações que me agradaram e sobre as que me provocaram inquietações profundas. Como já foi referido, a etnografia, e a antropologia, são em si mesmas atividades, nas quais nos deparamos com conflitos de várias ordens (cf. Pina-Cabral, 2007:192). Se por um lado, a etnografia «implica uma proposta de diversidade de perspetivas, de diferença», o seu entendimento só será possível se for postulado «um contexto de semelhança» (*ibid*:195). Neste sentido, mostro aqui parte do que me interpelou poros adentro, como o encontro da Roça Bombaím, em 2002, o que permitirá problematizar a minha pesquisa, bem como os lugares em campo, enquanto pessoa e enquanto etnógrafa/antropóloga, lugares que se vão baralhando, confundindo, fragmentando, consolidando, com capas e armaduras, que de novo se derretem, num ciclo contínuo e de certo modo infinito, que é a própria experiência de trabalho de campo antropológico, que não é diferente da própria vida. Parece-me assim relevante reconhecer alguns dos «lugares emocionais» de onde parti, uma ou outra vez. Assim, fui procurar cadernos molhados de chuva, de nódoas; folhas arrancadas, terra. Revisito não apenas excertos mas também fotografias e objetos, que talvez funcionem em certas alturas enquanto *post-its* sensoriais e afetivos. Mas são também uma espécie de amuletos que resolvem dilemas e inseguranças do tipo «vais conseguir escrever este texto». Serão ainda uma espécie de ambientadores, que guardam e emitem não apenas cheiros, como conversas sentidas, hipóteses, seguranças, dúvidas, conclusões. Algo assim.

Antes de partilhar, finalmente, alguns dos registos, gostaria de enunciar algumas questões, em parte respondidas no início deste texto e que continuarão a ser abordadas no decorrer do mesmo. Ao olharmos o trabalho de campo antropológico e a observação participante em particular, enquanto modos de sentir e de estar em relação (com um tema, um terreno, com pessoas), que lugar deveremos dar às emoções em campo? Se a emoção - e a crença na emoção - for entendida enquanto contexto do trabalho em si, que permeia todo um processo relacional, a sua explicitação tornará o nosso trabalho metodologicamente mais leal? Ou serão tudo isto pretextos para nos dedicarmos a exercícios de mera contemplação autobiográfica?

E ainda, se as emoções se espelham nas relações que se estabelecem em campo, entre a antropóloga e os interlocutores, entre a antropóloga perante si própria (enquanto pessoa, enquanto mulher, «portuguesa», «branca», a trabalhar numa ex-colónia, enquanto profissional e

Pode alguém ser quem não é enquanto cidadã com crenças e valores específicos), então as emoções em campo acabam por informar todo um contexto relacional, logo, todo um percurso de pesquisa. E ainda: como lidar com algumas das identificações que nos atribuem no terreno, aquelas que nos atropelam e nos causam angústia? Como estas: «És branca, dá-me dinheiro!», «Os teus avós fizeram-me escravo!», «Brancaaaaa, brancaaaaa, faz-me um filho!». Podemos, devemos, conversar com os interlocutores sobre as mesmas, discuti-las? Explicitá-las e partilhá-las apenas com as pessoas com quem convivemos e de quem estamos mais próximas? Ou devemos guardar as nossas opiniões e emoções para os diários de campo, que depois dão excertos que irão embelezar ou ilustrar um texto? Passemos aos registos.

2.2. Julho de 2002: introdução às ilhas

Visitei pela primeira vez São Tomé, no Verão de 2002. Fui na companhia de um grupo de artistas plásticos, recém-licenciados da Escola Superior de Belas Artes de Lisboa, portugueses e são-tomenses. Tratava-se de um projeto que consistia em formar jovens nas áreas de desenho, pintura e escultura em ferro, aproveitando-se as antigas embarcações enterradas na baía da cidade capital desde o tempo colonial. Esta foi uma introdução privilegiada ao terreno, em termos de conhecer pessoas. Foi em 2002, que construí duas amizades que se tornaram fundamentais nas minhas futuras idas às ilhas, já sozinha e já «oficialmente» enquanto antropóloga. Falo de dois homens, são-tomenses, Gustavo e Rui, dois dos meus portos de abrigo nas ilhas, juntamente com uma das famílias com quem vivi em 2012.

Em 2002, sabia que não iria aterrar em nenhum paraíso tropical, ao contrário do que me diziam alguns turistas portugueses. Sabia também que não iria fazer turismo, até porque ia com os tostões contados. Cada passagem de avião custava na altura bem acima dos 1000 euros, já para não falar das despesas de saúde. Tinha bem presente a memória de Paulo Valverde, que faleceu precisamente devido a uma malária cerebral adquirida em São Tomé, e de quem me lembro sempre que estou nas ilhas.

Já esperava emergir num contexto de extrema pobreza. Mas uma coisa é a preparação pré-terreno e a antecipação, outra coisa é a realidade. A Resoquina (profilaxia da malária) e os seus efeitos colaterais tornaram tudo mais pesado, não só para mim, como para os dois artistas portugueses com quem vivi nesses dois meses, o Jorge (escultor) e a Margarida (pintora). Ficámos instalados num bairro periférico da capital. Os artistas são-tomenses ficaram em casas de familiares, mas convivíamos diariamente. A casa onde ficámos era simples, porém de

cimento, destacando-se de todas as outras. Havia água de dois em dois dias, tínhamos luz e latas de atum, pelo que não nos podíamos queixar. Não possuíamos transporte, e por isso eram longas as caminhadas até à cidade, onde decorriam as aulas de desenho e escultura a que assistia e que duravam todo o dia. Se escrevo que fui privilegiada por ir com estas pessoas, não o fui a outros níveis (por exemplo, a falta de mobilidade), o que terá sido importante como preparação para um futuro campo. Essa primeira viagem não me foi fácil, confesso. A verdade é que adoeci várias vezes, bem como os meus companheiros, razão pela qual antecipei o meu regresso.

2.3 Ainda Julho de 2002, «o encontro poros adentro»

Nos primeiros dias, visitámos a roça Bombaim, eu, o Jorge e a Margarida, numa carrinha de caixa aberta, floresta adentro. Era uma roça isolada e de muito difícil acesso, na qual viviam alguns antigos contratados de Cabo Verde e seus descendentes, em situação de miséria extrema. Aí se protagonizou um dos encontros mais marcantes de todo o meu percurso. A energia do choque resultante desse encontro, foi mais tarde canalizada para um trabalho de mestrado (Feio, 2008), e depois para este trabalho de doutoramento. Julgo que a curiosidade de fundo se manteve. Ao rever o texto que abaixo partilho, penso não só no que realmente me move, nos obstáculos e na superação conjunta, e em como a zanga com o campo (com as pessoas em campo, comigo mesma em campo), pode funcionar como um ótimo motor de trabalho, para além de constituir-se enquanto terreno de grande potencial reflexivo.

Em Bombaim, conheci um senhor, de cerca de 70 e muitos anos, cabo-verdiano. Ali estava desde os seus 20. Contou-nos que para ali ficou, abandonado e que ainda hoje esperava o avião que o viria buscar e devolver à terra onde nascera, e onde assinara um contracto temporário para ir trabalhar nas roças de São Tomé. Na altura escrevi-lhe um longo poema, no tal diário. Intitulava-se *Eu sou uma ruína desfeita e agora não tenho dono*. Era sobretudo, um exercício de tentar imaginar-me na sua pele, para tentar compreender. É um poema sobre abandono, sobre o modo como as pessoas às vezes não resistem, e de como podem sobreviver de migalhas. É um poema sobre manipulações, atrocidades. É um texto sobre o modo como uma vítima pode passar a venerar o agressor e por isso sofre quando este parte. É um poema sobre resignação, acomodação, sobrevivência, solidão e desalento. É um poema sobre esperanças dissimuladas. Mas é também um poema sobre fantasmas e pessoas que já estão mortas. O senhor, como já disse, dizia-nos que estava à espera que o avião chegasse, para o levar de

volta a Cabo Verde, como se se tivesse esquecido que já tinha envelhecido, que o tinham deixado ali, que nenhum avião iria chegar que a família que deixara para trás já não estaria sequer viva. Não me pareceu um louco, como já me sugeriram, pareceu-me que tentava sobreviver agarrado àquela esperança. Caçava cobras no mato, para matar a fome, dormia numa antiga sanzala completamente arruinada; mostrava os castigos no corpo, mas olhava-me como se tivesse visto Deus. Desculpava-se por estar roto, desculpava-se por ter fome, parecia desculpar-se por existir. Disse-me ainda que o patrão lhe batia porque ele era preto e que os pretos, Deus os fez assim, são mais burros que os brancos. Que os brancos vieram ao mundo para estar em posição de poder, Deus deu-lhes inteligência. Aos pretos, Deus deu a força para o trabalho braçal. Perguntei-lhe onde fora desencantar tamanha teoria. Disse que era o que os «seus senhores» lhes diziam e ele concordava. Que vivia melhor naquele tempo, que o patrão só lhe batia porque no fundo queria o melhor para ele, que os portugueses foram os pais que nunca teve, que me estava grato, a mim, como se eu representasse alguma linhagem da geração dos patrões. Disse-me ainda que ele era como um cão, mas um cão esperto e obediente, aprendia rápido as lições. Mas que agora estava triste porque era um cão sem dono. Juro que ele disse estas palavras, que era um cão, que agora era um cão sem dono, e que não era eu a delirar, se bem que por vezes ainda me custe a crer. Quis ir mostrar-nos livros antigos, sobre a história de Portugal; cantava-me vezes sem conta os nomes dos caminhos-de-ferro e de todos os rios de Portugal.

Ouvi esta cantilena, naquele cenário, olhos mortos, as marcas no seu corpo, os seus filhos e netos, rotos e famintos à minha volta, a olharem-me como se eu fosse Deus, as ruínas, a fome e o pedido de desculpas por ter fome, por estar roto, por existir assim. Por momentos, achei que este acreditava que eu fazia parte da equipa do avião que o ia tirar dali, que queria rever os pais que já não existiam, e que por isso me mostrava que aprendera toda a lição, que era um bom menino que merecia regressar. Falava-me nestes termos: que em tempos tinha tido um senhor. E eu já lhe dizia que não, que Portugal não era o meu país, na minha cabeça já estava expatriada, e ele continuava a desfiar a lengalenga dos rios e dos caminhos-de-ferro e as ruínas e as barrigas das crianças e a desesperança e eu tinha a sensação de ter entrado num filme de terror. Só consegui dizer-lhe que ele não era nenhum cão, que nunca fora, que eu não concordava com castigos, que o meu país não era Portugal, que eu não era portuguesa, que nem sequer era branca, que já havia independência em São Tomé, que os seus senhores não eram uns *senhores*. Só não tive coragem de lhe dizer que o avião não iria regressar. Ele não ficou contente com o que lhe disse. Assenti então de novo em ouvir os rios e os caminhos-de-ferro

de Portugal, assenti em dizer que afinal Portugal também era um bocadinho o meu país, que a minha pele afinal também era um bocadinho branca, mas pedi-lhe em troca os nomes dos rios e plantas de São Tomé e os de Cabo Verde, que eu preferia aos de Portugal. Achou muito estranho o meu pedido, e disse apenas alguns, e falámos então um pouco mais, nos seus termos, até ao meu limite. Este encontro foi para mim muito triste. Odiei – e envergonhei-me – da veneração misturada de medo de me desagradar. Mas também percebi, muito depois, que não era para mim, para nós, que ele olhava, e que lhe era impossível ver-me como sou.

Mais tarde, este encontro transformou-se na necessidade de encontrar outras resistências, de ouvir outras histórias, de saber que havia gente muito viva apesar das ruínas. Outro dia, uma colega dizia enquanto eu contava algumas desventuras em campo, que o antropólogo também tem de perceber que às vezes, por mais que se opine e faça, há representações muito fortes, que perduram na história e que nós fazemos parte dela, mesmo que involuntariamente. Nós também somos personagens de outros tempos, para certas pessoas, mesmo e quando nos colocam do lado errado da barricada. Este é um desconforto que vim a sentir muitas outras vezes em campo, dado o meu estatuto de «branca» e de «portuguesa» numa ex-colónia, e de me associarem à partida a uma série de identificações como «rica», «exploradora», «pouco fiável», «racista».

Lutei ao longo dos anos em campo, por tentar estabelecer relações com pessoas que me vissem como igual, que eu própria deixasse de ser um fantasma de outros tempos. O maior elogio de sempre foi quando pela primeira vez, em 2004, me perguntaram «mas tu és o quê?! Tu és mesmo branca?! Mas então és brasileira!», sendo impossível imaginarem-me «portuguesa», quando me ouviam proferir, mais uma vez, que eu não era a favor do colonialismo. Valverde sentirá igual luta, como poderemos ler em *Máscara, Mato e Morte*: «os são-tomenses que abordava não conseguiam ultrapassar, nas relações que com ele mantinham, os sentimentos de injustiça relativa causados pelo facto de ele ser europeu e, como tal, relativamente falando, rico» (2000:XX). Valverde tentou sempre «...[...] ser tomado como um igual e como uma pessoa integral, o etnógrafo debatia-se com o muro criado por essa diferença de sortes entre si próprio e os seus novos conhecidos [...]. O leitor verá, porque ele não o esconde, que se sentiu repetidamente injustiçado» (*ibid*).

O campo constitui-se em «mutualidade», o que implicaria «uma corresponsabilidade [...] um confronto permanente (e não determinável) com os nossos interlocutores», o que nos permite compreender «[...] a complexidade da ética no empreendimento da pesquisa antropológica».

Assim, «se estamos permanentemente a ser confrontados com os outros e se faz parte do projeto de conhecimento antropológico integrar esse confronto no nosso conhecimento, então a ética é um procedimento que acompanha do início ao fim o trabalho de pesquisa» (2012:518). Pina-Cabral vai mais longe, escrevendo que «[...] não basta ter boas intenções: é necessário ir lá e comunicar, para poder descobrir as formas verdadeiras e atuais do diálogo possível» (2000:XX).

Dizem-nos ainda Viegas e Mapril, o que R.Wilson afirma sobre o pensamento de Pina- Cabral: «o que está em causa é reconhecer que o conhecimento etnográfico se funda em processos de comunicação que implicam cedências mútuas» (2012:514). Ou seja, quer o confronto, quer a cedência mútuos, transformar-se-iam em «material que, por sua vez, moldamos e transformamos em conhecimento» (2012:518).

Pensemos melhor Bombaim. A minha primeira reação ao ouvir o senhor, antigo contratado, foi um tremendo choque ´não posso estar a ouvir isto!`, o que me fez querer fugir dali. Porém, não me mexi. A minha reação seguinte foi a de querer tornar visível como sou, afirmando que era contra os castigos, que o senhor não era nenhum cão, o que não surtiu qualquer efeito. Assim, atordoada, neguei-lhe a identificação que me colou à pele, afirmando que não era nem branca nem portuguesa. Este manteve a mesma postura, olhando-me como se visse Deus. Por momentos, não havia chão comum, nem «contexto de semelhança», nem relação. Não dialogávamos, falávamos línguas diferentes. Assim, intuitivamente, cedi a ser um bocadinho «portuguesa» e um bocadinho «branca», assenti ouvir a cantilena, em arrepio, mas pedi-lhe em troca a canção dos rios de Cabo Verde e de São Tomé. Assentiu. Já me via um bocadinho, e eu a ele. Juntos, fazíamos caminho. Continuei a negar a minha pertença «à linhagem dos seus ´senhores´», mas vi os livros que me mostrou, a sua família, o lugar onde dormia. Não lhe revelei porém que não estava para chegar o avião.

Enquanto durou o nosso desencontro, enquanto não houve a tal «cedência mútua», enquanto não nos encontrámos a meio-caminho, confesso que senti por minutos, deitada por terra toda e qualquer hipótese de me ver a mim própria enquanto antropóloga, desiludida que estava.

«Mas afinal venho até aqui e não consigo comunicar? Sinto que quero deixar de ouvir? Deixo-me chocar assim?». Esta minha primeira experiência faz-me sentir estas palavras que leio, por as ter vivido: «Se não se reconhecer a ´humanidade partilhada`, a ´forma de vida partilhada` que é a condição humana [...] quebram-se as pontes, não há atividade social, nem há etnografia nem antropologia» (cf. Pina-Cabral, 2007:195).

Encontro ainda alguma tranquilidade face ao temor que tenho de estar a transformar este texto em algo «excessivamente autobiográfico». É de facto relevante pensar o campo, as relações, as inquietações, a desilusão «[...] contrariando a ideia de que esta reorientação resulta de uma espécie de transcendência da produção etnográfica, onde os imprevistos seriam simples experiências autorais» (2012:513).



Fig.1 «Conversar e partilhar comida». Roça Mendes da Silva, Fevereiro de 2012, São Tomé e Príncipe.⁵⁰

2.4. Scott em Bombaim⁵¹

Se seguirmos James Scott,⁵² o discurso do senhor de Bombaim seria olhado enquanto uma espécie de performance do poder, que seria regra geral disfarçado, o que constituiria a esfera do seu conceito de infrapolítico⁵³ (1990:20).

Assim, e havendo diversas camadas discursivas, Scott refuta o conceito *gramsciano*⁵⁴ de hegemonia para explicar a «aparente conformidade e servitude em situações desiguais de poder» (*ibid.*), uma vez que o exercício de dominação, em diferentes contextos, geraria incorporação que é necessariamente, no seu entender, fonte de hegemonia, de resistência e de

⁵⁰ Todas as fotografias apresentadas são da minha autoria.

⁵¹ Desenvolvi este argumento para este capítulo de tese, não se encontrando no capítulo do livro referido.

⁵² Este autor realizou trabalho de campo entre os camponeses pobres da Malásia, que resultou no seu livro *Weapons of the Weak: Everyday forms of peasant Resistance* (1985).

⁵³ O infrapolítico diz respeito a uma terceira esfera de ação política «dos subordinados», a par das resistências diárias escondidas, que Scott denomina de «hidden transcripts», a segunda esfera do político (cf. 1990:20).

⁵⁴ Segundo este conceito, o poder das classes dominantes dentro do modo de produção capitalista seria exercido não apenas através dos aparatos repressores do Estado, mas também através da hegemonia/incorporação cultural no sentido em que os «subordinados» seriam «educados» para a aceitação de regras desiguais, acatando assim a dominação.

conflito social constante, o que, por sua vez, seria inerente a qualquer relação desigual. Por outras palavras, segundo Scott onde há hegemonia, há contra-hegemonia. Assim, ao não conceber a ideia de uma incorporação total e reforçando a ideia de que não existem relações de poder estáticas, o autor reafirma a existência de um manancial de escolhas e possibilidades de resistência à incorporação.

Se olharmos Bombaim na perspectiva *scottiana*, podemos afirmar que o discurso do senhor de Bombaim permite-nos identificar o discurso colonialista e racista (o discurso de poder) evocado pela nossa presença e pelo que representaríamos, eu e os meus colegas, brancos, portugueses, talvez da família dos «seus patrões» ou talvez da equipa de avião que o iria levar de volta a Cabo Verde. Se virmos Bombaim aos olhos de Scott, podemos afirmar que o discurso do senhor de Bombaim é, ou contém em si, também um espaço de resistência que permaneceu inicialmente invisível ao meu olhar.

A análise do que seria a esfera do infrapolítico possibilita, assim, a análise da incorporação hegemónica, no sentido em que permite o estudo dos modos como os «grupos de subordinados» socializam em relação, mostrando aceitar o poder - negando-o, na verdade - valores ditados por vontades políticas dominantes (1990:20), e a análise da contra-hegemonia. Para Scott, o encontro em Bombaim seria certamente a performance de uma suposta servitude e deferência: «um conjunto de ações rotinizadas que performeiam a humildade e a servidão que mais não seriam do que produtos da interação baseada em relações de poder» (*ibid*:4) (itálicos meus). Desta performance fariam parte discursos, gestos, expressões, silêncios, que iriam na direção do *libretto* (*ibid.*), o *libretto* que citaria em cantilena o senhor de Bombaim. Este *libretto* conteria - ou seria - o «repertório certo», do que seria suposto nós, brancos portugueses, gostarmos e aprovarmos.

No seu argumento, Scott remete o leitor para as angústias de Orwell (1936:95 in 1990:10) na Birmânia, sendo este aí polícia, quando se vê obrigado a matar um elefante «perante o olhar atento de uma multidão de colonizados» que esperam que ele o faça (*ibid*). Orwell deveria agir de modo a corresponder à imagem do que seria esperado de um colono branco, armado, de modo a legitimar e reforçar a ordem hierárquica pré-estabelecida. Um «branco devia aparentar e agir como *um senhor*, seria este o seu papel,⁵⁵ do mesmo modo que «um escravo» deveria aparentar ser escravo, ter um discurso que o remeteria para a sua 'condição', e isto seria, para Scott, uma «estratégia de resistência ao dominante». Por outras palavras, segundo Scott a prática da dominação criaria, ela própria, bolsas de resistência, enformadas e alimentadas quer pelos «registos escondidos», quer pelos registos públicos e hegemónicos. Ao contrário das

⁵⁵ A consequência advinda da descoberta de falhas nos papéis não seria, porém, comparável, lembra Scott.

teorias hegemónicas que não prevêem lugar para a resistência e autonomia na incorporação, para Scott quanto mais severa a dominação, maior a riqueza e proliferação de registos escondidos. Assim, os «registos escondidos» - que seriam levados a público de modo disfarçado atingindo a esfera infrapolítica - seriam formas de reação, de contrapoder, performances/lugares de poder em si. Seriam os lugares sociais por excelência para análise das relações de poder, uma vez que nos dariam a medida exata do que é suprimido na comunicação «oficial» entre poderes diferenciados. Seria tanto no registo escondido, como no infrapolítico, que se formaria o local privilegiado para discursos e ações subversivas, constituindo-se «subculturas de pessoas e grupos» que partilhariam ideias não-hegemónicas e dissidentes. Quanto maior a disparidade e arbitrariedade de exercício de poderes na relação de uns e outros, maior a necessidade de sofisticação da ritualização da relação, recorrendo-se a máscaras manuseadas com mais cuidado, mais vincadamente estereotipadas, revelando-se a importância do disfarce e do controle, da vigilância, nas relações de poder expressas publicamente, revelando ainda a brutalidade da dominação.

Assim, em Bombaim, existiria o invisível para mim, um discurso – e uma prática narrativa, uma performance - que continha também «vida e resistência», que continua, ainda agora, a parecer-me de e sobre morte e espetros, performance de fantasmas, de gente já morta. Porém, seja qual for a interpretação, mais ou menos Scottiana, a barriga continuará vazia e o corpo marcado, a família morta e a agressão atroz.

2.5. 2012 e o regresso às ilhas. Mergulhos

Proponho ir até 2012, até ao meu primeiro dia em São Tomé, depois de 8 anos de afastamento. Aí residi 6 meses, em contexto de trabalho de campo para o doutoramento. Achei curiosa a minha total mudança de atitude. Fiz algo à chegada, impensável para mim anteriormente. A primeira coisa que fiz, foi mergulhar na piscina de um hotel, afinal aterrara no Verão! Não o fizera antes pois entendia que não o deveria fazer porque a maioria dos são- tomenses não tinha essa opção. Seria uma espécie de traição. Em 2012 porém, mergulhei então na piscina, onde passei toda a manhã. Depois, fui ter com a minha futura anfitriã, ao seu trabalho. Ao contrário do esperado, afinal não poderia ficar a viver em sua casa, pois a mesma não estava terminada. Fui então encaminhada para casa de uma outra família onde deveria ficar apenas 15 dias, até a casa de Maria estar acabada. Porém, acabei por aí residir quase 2 meses, sendo que esta família se tornou, até hoje, um bocadinho também a minha família, e com quem mantenho contato regular. Recordo bem esse primeiro dia no arquipélago, depois de tantos anos de ausência. Não

estranhei a temperatura, nem a humidade, estranhei e muito o tamanho das folhas das árvores,



Fig 2. «Primeiras impressões à chegada: o tamanho das folhas das árvores», cidade de São Tomé, 3 de Fevereiro de 2012.

o que de resto fotografei incessantemente. Tenho mais de cinquenta fotografias de folhas de árvores, junto à piscina [...].Tinha decidido, ainda em Lisboa, prestar muita atenção às minhas primeiras impressões à chegada, registando-as.

Escrevi no diário «poético»:

«Primeiras impressões: o tamanho gigante das folhas das árvores». E mais tarde, já em casa: «Vitaminas e virgem Maria». E inaugurei o caderno, antes de adormecer: «Este foi o dia em que cheguei. Fiquei instalada num pequeno quarto [...]. Por entre os utensílios de beleza, vêm-se muitos «utensílios» de fé: cruces, cruxifixos, imagens. Corpo e alma, corpo e espírito. Acho muita piada a uma água-de-colónia cujo frasco é uma virgem Maria. Tem uma coroa azul em plástico, é a tampa do elixir mundano [...]. Fui desfazendo uma das malas e coloquei, por acaso (pelo menos inconsciente), as minhas vitaminas cerebrais ao lado da virgem Maria. Ao deitar-me, reparei nesta coincidência e pensei que sem querer, coloquei duas fés lado a lado, a das pílulas milagrosas e a das virgem-mães. Está aqui a foto que tirei» (3 de Fevereiro 2012, casa de Rosa).



Fig.3 «Primeiras impressões à chegada: Vitaminas e Virgem Maria», cidade de São Tomé, 3 de Fevereiro de 2012.

Em 2012, fiquei a residir com diferentes famílias, pois interessavam-me estudar as dinâmicas da etnicidade e da classe. A experiência nas roças continuou a não me ser fácil, mas era simultaneamente essa dificuldade, as conversas, as superações conjuntas, as partilhas do que se tem e do que não se tem, a solidariedade, a crença no humano, que me trouxe momentos de intensa realização, enquanto pessoa e enquanto profissional que pensa por várias vezes «sou a pessoa mais sortuda do mundo por presenciar isto, aqui e assim». Poder superar o medo em conjunto, a estranheza em conjunto, ver além da fome que não sentirei nunca. É também por isto que São Tomé tem um grande bocado de mim e tantas das minhas dores de crescimento. E é também por isto que, por não saber dizer de outro modo, repito: São Tomé em mim é como sangrar clorofila.

2.6. 13 de março de 2012, tornar-me crente: depois do acidente, a bíblia

Estava no terreno há 18 dias. Residia, temporariamente, numa casa perto da capital. Andava a fazer trabalho de campo repartindo-me por vários locais: junto da própria família e outros habitantes do bairro, noutros bairros, e em várias roças, objetivo que tinha desde 2002. Como esta era uma família forra «de classe média», ficavam de algum modo chocados por me verem deslocar para as roças, de moto, onde ficava todo o dia, mesmo que chovesse tipo mar. Alertavam-me para ter cuidado com o que designavam de «pessoas de rua» ou «pessoas de

roça» e estranhavam a minha entrega. Acho ainda, que temiam que eu lhes trouxesse um pouco de rua para dentro de casa.

A minha deslocação nas ilhas, faz-se sempre em transportes públicos (*yasses*,⁵⁶ táxis conjuntos ou de aluguer único; moto-táxis, realidade recente no arquipélago), por diversas razões, uma delas muito simples, o facto de nunca ter querido tirar a carta de condução. Um dia, combinei ir com um amigo da família, José, a uma roça distante, que este conhecia muito bem, na sua moto todo-o-terreno. José, descendente de cabo-verdianos, era um ótimo introdutor a várias roças, onde o próprio cresceu. Foi um dia memorável, numa roça que se situava acima das nuvens. Nesse dia, levei a máquina fotográfica, para além do gravador. Foi também nesse dia, no regresso do terreno, que ambos fomos abalroados por uma motorizada, ironicamente, num passeio da cidade capital.

⁵⁶ São carrinhas coletivas.



Fig 4. Colagem de duas fotografias: «Uma roça acima das nuvens; a caminho da roça». Fevereiro de 2012.



Fig 5. «Início de uma reunião comunitária, com José. Pessoas a chegarem, fotografadas a partir da casa do feitor.



Fig. 6. A estrada que vem da cidade; a caminho da roça, de motorizada». Fevereiro de 2012.

2.7. O regresso da roça: alto-mar e acidentes

No regresso da roça, já de noite, tivemos de parar mais do que uma vez, para descansar e retomar forças. O caminho era muito acidentado, e nas zonas cerradas não se via nada. A moto,

apesar de todo-o-terreno, estava bastante danificada, e chegámos a perder uma ou outra peça pelo caminho. Finalmente, depois da grande descida – a roça estava num ponto altíssimo-chegámos a uma estrada mais regular. Aí podíamos ver a lua enorme. Estava muito contente. Como era impossível conversar, devido ao barulho da moto, resolvi ligar o *ipod*. Mas coloquei só um auscultador. Na cidade, tínhamos um jantar combinado, por volta das 23h, um restaurante perto do museu. A. não queria ir por achar não ser «pessoa de frequentar restaurantes». Eu insisti. Ao chegarmos, já no passeio, encontrávamo-nos a tirar os capacetes e *gabardines*, quando uma motorizada nos abalroa. Primeiro bateu em mim e depois no José, que estava do lado de lá da moto. Dois miúdos conduziam a moto que nos tinha atropelado, que tinham roubado de uma oficina. Para além de não saberem conduzir (e de virem com alguma velocidade), tentaram desviar-se de um cão, a causa do despiste, passeio adentro. Pelo que nos foi contado, os miúdos ficaram em bastante mau estado.

Já no chão, com a minha amiga N. a meu lado, recordo-me de algumas caras a olhar para mim, o que achei desagradável e pouco reconfortante. Identifiquei o que me doía, sobretudo a perna esquerda. O meu *ipod* continuava a tocar uma compilação de Sting. [...] A certa altura terá chegado um bombeiro português, voluntário de uma ONG, precisamente na altura em que uns homens discutiam entre si como me levantar do chão. As minhas memórias são dispersas, pelo que escrevo o que me reconstituíram depois. O Nuno percebia de primeiros socorros e terá chegado na altura certa. Sob as suas instruções, fui transportada para o hospital na parte de trás de uma carrinha fechada. A. e os dois miúdos que nos atropelaram, foram transportados numa carrinha de caixa aberta, aí depositados sem cuidado. Já no hospital, mais desperta, ouvia discussões, gente a gemer. Olhava para o teto, tentei concentrar-me «pensamento positivo», apesar de me preocupar a hipótese de não existirem anestésias. A Neusa e o Nuno telefonaram a uma médica portuguesa, F., voluntária em São Tomé e Príncipe, que prontamente se chegou ao pé de mim, dizendo-me que tinha em sua casa uma caixa cheia de anestésias. Fiquei mais descansada. F. inspecionou-me a ferida na perna e aconselhou-me a não olhar, o que cumpri. As enfermeiras davam-me algo para tomar. De resto, fiquei por ali na maca, no corredor [...]. Às tantas comecei a tremer com muita violência [...]. José contou-me que lhe acontecera o mesmo. Ao que parece seriam reações comuns ao choque. Entretanto, e segundo me contaram, negociações entre a médica portuguesa, e as enfermeiras do hospital, uma vez que queriam ser estas a coser-me. F. discordava, e exigia a presença do cirurgião. Não havia nenhum médico de serviço, pelo que depois de algum tempo, alguém lhe terá ligado. Nesse tempo, lembro-me da visita do diretor do hospital, preocupado por eu tremer tanto [...]. Foi

nessa altura que me trouxeram mais um lençol. O José disse-me que não teve direito a isso. O diretor também não foi ver mais ninguém. A certa altura, senti muito a falta da minha família, ou de alguma familiaridade que não estava a conseguir encontrar, sobretudo nos momentos em que as enfermeiras me transportavam na maca com muito pouco cuidado por entre as estradas esburacadas do hospital, entre os vários edifícios. Senti-me de novo em alto mar, mas desta vez não era bom.

Durante a cirurgia, F. manteve-se ao meu lado. As anestésias locais doeram, e eu queixava-me. O cirurgião estava incomodado por eu expressar a minha dor. Disseram-me, mais tarde que «não é hábito» fazê-lo [...]. Mas eu ainda lhe disse «deixe-me se faz favor exprimir a minha dor». Não gostou. Desde que chegara, ainda não me tinha olhado. Fiquei com medo, afinal ele estava a coser-me, e tentei ser mais simpática. Este finalmente falou comigo – o que eu teria agradecido muito mais cedo – e perguntou-me o que fazia em São Tomé, se era turista. Expliquei-lhe o meu trabalho. Expliquei-lhe também que já lá tinha estado antes, há muitos anos atrás, e a minha relação intensa com as ilhas. Falei-lhe do tema da minha tese de mestrado [...]. Olhou-me finalmente! Disse-me então que nasceu em São João dos Angolares. Fiquei radiante. Fiz-lhe uma série de perguntas, parecia que estava a vomitar um qualquer guião, ele ria-se, senti-me feliz, mas talvez precisasse apenas e urgentemente de dar sentido àquilo tudo. Não sei. Pensei que gostava realmente do meu trabalho, que acidentes muita gente tinha [...]. Era suposto ficar internada, mas F. dizia-me que não seria a melhor opção, e perguntou-me se tinha quem cuidasse de mim. A família, que ouvia a conversa, prontificou-se a ajudar. E assim acabei por ser tratada em casa: antibióticos, analgésicos, pomadas, mudar o penso todos os dias, depois dia sim, dia não, voltar ao hospital todas as manhãs, tirar novas radiografias, ver a evolução dos pontos, conseguir levantar-me sozinha, conseguir ir à casa de banho sem ajuda, começar a andar com muletas, primeiro uma, depois as duas, poder tomar banho à vontade, sem banco ou plásticos, voltar a andar, voltar às entrevistas, ir à praia. Este processo demorou um mês e meio, relativamente rápido. Rosa tomou conta de mim como uma mãe. Assim como a sua filha, e outros amigos da casa, que me vinham visitar neste período.

José continuou internado mais 3 semanas. Rosa e Maria iam diariamente levar-lhe comida e água, pois no hospital não se distribuem refeições. Recuperámos o resto do tempo muito juntos, nos sofás da sala da casa de Rosa. José fora catequista e filosofava como ninguém. Além do mais, partilhávamos do mesmo sentido de humor.

Na madrugada do acidente, assim que cheguei a casa, entregaram-me uma bíblia e um livro de

filosofia cristã, o que me transmitiu muita confiança, apesar do meu agnosticismo, não tanto os livros, mas o gesto, a crença. Quis curar-me na fé dos meus cuidadores, não tive dúvidas de que iria ser assim. Acreditei muito em qualquer coisa. Acreditei muito nas pessoas. E quem sabe em algo mais. Como o acidente não foi de risco, nunca coloquei a hipótese de voltar a Lisboa. Lembrei-me do exemplo de coragem de vários familiares próximos [...] e concluí desde logo que havia atropelamentos bem piores. Sabia que estava tudo bem. Escrevi no diário, na madrugada do acidente, assim que cheguei à cama. Primeiro escrevi no diário e a seguir telefonei para Lisboa. «É preciso ir aí buscar-te?» perguntaram-me. «Não, não é». Está aqui parte do que escrevi:

2.8. Madrugada de 13 de março de 2012

«Naquele momento, eu era um corpo no meio da estrada. Mas isso era um pormenor: revi o dia, revi sobretudo a viagem de moto no mato escuro, desde a roça Mendes da Silva, passando por Castelo - onde José cortejou à moda antiga a sua amada - até ali, à beira do museu. Ao viajar no mato escuro (escuríssimo), de moto, e ultrapassando buracos e pedregulhos, sob um luar imenso e amarelo, que só se via às vezes, tudo me parecia possível. As sombras, os cheiros, o mar, o alto mar onde me imaginava sempre que a moto saltava. Era um sentimento muito forte, ao nível de perceção e da contemplação estética, e ao nível do «bora lá vencer medos» [...] até porque não sou fã de motos. Era um sentir-me acolhida pela ilha, não sei dizê-lo de outro modo. Dizia para mim mesma «é mesmo aqui que quero estar, onde estou e como estou». Sentia-me estonteada, quente e grata. Por momentos, senti uma leve culpa por me sentir tão feliz. Ainda no chão, ao rever e reviver a felicidade sentida minutos antes, desconfiei da existência de espíritos castigadores e invejosos, como costumam crer nas ilhas. «Será feitiço?» pensei. «Deixa isso para lá», decidi e resolvi voltar a colocar só um auscultador no ouvido. Ainda cantava o Sting. O Sting nunca me abandona [...]. A minha queda deu-se tão lentamente e com tanta suavidade que parecia algo mágico. Tive automaticamente a certeza de que ia ficar bem, nunca duvidei. Por isso, sorri e mantive esse sorriso durante um bom bocado de tempo, o que muito surpreendeu a Neusa [...].»

Pina-Cabral escreveu sobre o entusiasmo de Valverde, nas ilhas verdes: «Por um lado, há a memória da felicidade total, da fuga encantada [...]. O que há de belo e de ambíguo nas memórias de uma fuga que, mesmo que falhe no fim, ficará para sempre como realização, porque foi profundamente vivida» (cf.2000:xv). Este antropólogo escreveu sobre a sensação de libertação sentida em São Tomé, e mesmo ao «reencantamento com o mundo (*ibid*::xxii), que

não foi muito diferente do que senti.

Voltemos a casa de Rosa. No que diz respeito ao trabalho de campo, este mês e meio de recuperação, permitiu-me criar laços de confiança e estima para a vida. Tive acesso a uma série de conversas, crenças, práticas, que de outro modo, não teria [...]. Nesse ano, José, nunca mais quis ir comigo às roças. Ele acreditava, bem como Rosa e toda a família, que nós os dois não poderíamos andar juntos, pois estava provado que dava mau resultado. Seria preciso respeitar o que o universo nos diz. Já em 2014, quando voltei com José às roças, logo no segundo dia de visitas, tivemos mais um percalço: uma intoxicação alimentar severa (a única que tive com esta gravidade), que nos deixou a ambos de cama mais de uma semana. Mais uma vez, foi Rosa que nos ajudou. Estava definitivamente «provado» que não deveríamos estar juntos, sobretudo fora da casa de R, que me chamou, subtilmente mas com gravidade, a atenção. A. nunca mais arriscou andar comigo de moto ou «fora di zona» e eu também não insisti, respeitando a crença de todos. Valverde dirá numa carta a Quintais, que acreditar no feitiço «tem pouco a ver com regimes de verdade ou mentira [...] é mais, ou também, um estado de espírito». Não poderia estar mais de acordo. E acrescentaria: antes de compreender, sente-se. O «gesto etnográfico» definido por Pina-Cabral seria tanto físico quanto intelectual, o que levaria [...] o cientista social a descontextualizar-se socialmente para poder re-contextualizar-se no 'terreno' [...]» (2007:191-192). E acrescenta: «O processo assim iniciado, não teria qualquer possibilidade de sucesso se não fossem dois outros fatores comuns: (i) um mundo experiencial comum (e por isso mesmo Evans-Pritchard enfatizava que era necessário fazer as coisas que os etnografados faziam; não bastava ouvi-los falar – ver 1976); (ii) as bases comuns da racionalidade – como insiste o filósofo Davidson, 'quando o que é estudado é o mental, então as normas da coisa observada também entram [em conta]. Quando o pensamento toma o pensamento como assunto, o observador só pode identificar o que está a estudar se o considerar racional – isto é, em consonância com os seus próprios padrões de racionalidade'» (2004:98 In *ibid*:209).

Em Janeiro de 2014 regressei a São Tomé, para continuar a pesquisa para o Doutoramento. Antes mesmo de ir para o aeroporto, publiquei no *facebook*, o meu «estado de espírito»:

«Caríssimos, não se espantem de me ouvir dizer/escrever 'Se Deus quiser, Só com Cristo, É a vontade de Deus' e afins. Não se espantem se falar com as flores e pedir licença ao mar quando entrar. Posso mesmo vir a *postar* cenas metafísico-religiosas e não conseguir encontrar explicações racionais para muitas coisas que aqui me acontecem. Já o ano passado foi assim, e este ano sinto ainda mais intenso. É possível que venha a ser deserdada (estou a brincar), mas é

assim: aqui o meu lado espiritual fica hiperbólico» (*status* de 10 de Janeiro de 2014).

Valverde escreveu «[...] mas se eu entro neste jogo, mesmo com um grão de ironia, recebo também uma tranquilidade inesperada, a de as coisas estranhas deste mundo se tornarem inteligíveis [...]. Se um indivíduo admite a possibilidade da feitiçaria, e de as aparências sensoriais ocultarem mais do que revelam, o mundo torna-se reencantado [...]. Será a cafrealização que me toma» (Carta a Luís Quintais, 22 Junho 1998, 2000: XXII). Pina-Cabral dirá que «a referência irónica» de Valverde à cafrealização «mostra bem que Paulo estava consciente de que esta solução para a confrontação de diferentes mundos conceptuais tem sempre algo de não definitivo» (2000:XXII). Não terei tanta certeza.



Fig.6.1 «Aterragem no aeroporto Internacional de São Tomé e Príncipe». Janeiro de 2014.

2.9. Na sala de espera para o embarque: onde me sento? *There's an elephant in the room*

Na sala de embarque do aeroporto internacional de Lisboa, na madrugada do embarque em 2014, deparei-me com algumas das angústias de campo. De um lado da sala, estavam sentados são-tomenses, do outro lado «os portugueses do costume», residentes nas ilhas, e que tinham vindo a Portugal nas férias de Natal. Deparei-me assim, com alguma da tensão⁵⁷ latente,

⁵⁷ Em 2014 acabei por observar estas dinâmicas e cheguei mesmo a realizar um inquérito sobre estas questões e que apliquei a diversas pessoas, sobretudo a são-tomenses que negaram, em inquérito, esta tensão. Impõe-se uma

especialmente representada, entre são-tomenses e portugueses⁵⁸ e que sempre senti existir desde o primeiro dia em que pisei o arquipélago, em 2002, tendo observado vários episódios que o atestam.

Ao entrar na sala de embarque, questionei-me: «sento-me onde?». Momentos antes, quando estava prestes a iniciar o *check-in*, encontrei A., portuguesa e que trabalhou vários anos em São Tomé. Esta trazia consigo lembranças para eu entregar a algumas pessoas em São Tomé. Curiosamente, alguns destes presentes são bombons de chocolate (oferta que eu própria farei a pedido de Rosa, a dona da casa onde vivi), o que não deixa de ser irónico, devido ao fato de São Tomé ter desde sempre ter sido associado ao cacau.⁵⁹ A. observou a minha bagagem tendo ficado perplexa por eu não ter colocado um cadeado na mala e por nem sequer a ter «embrulhado em plástico celofane», disse-me. Expliquei-lhe que tal coisa não me passara pela cabeça, que nunca o tinha feito e que nunca tinha tido qualquer problema, ao que esta retorquiu: «até ao dia! Eles mexem, *eles, eles, eles eles*». Pensei, mais tarde, como a sua postura de *eterna desconfiança*, tão comum entre os portugueses residentes, enuncia e a anuncia parte da tensão e da divisão observada na sala de embarque, e que é representativa da tensão existente nas ilhas. Esta mesma amiga aconselhara-me, umas semanas antes, a ter «uma casa com guarda ou segurança», uma vez que em 2014 ficarei a viver sozinha na cidade.⁶⁰ Na sala de espera para o embarque, a divisão é nítida. Acabei por me sentar numas cadeiras vazias, ao fundo.

2.9.1 O género, outro elefante na sala: que mulher é esta?

Passado um pouco, iniciei conversa com dois homens são-tomenses, que rapidamente me colaram o rótulo de «turista», o que só por si lhes suscitou um interesse exagerado. Quiseram logo saber onde ficaria a residir e qual o meu número de telefone nas ilhas. Mexi num qualquer anel no dedo e que usei apenas na primeira semana, pois este rapidamente virou ferrugem. De resto, nunca fui capaz de mentir quanto ao meu estado civil ao contrário do que me foi aconselhado, trocando apenas informações verídicas: se me entregavam verdade, se gostaria que me entregassem verdade, não poderia nunca devolver mentira. Expliquei-lhes o meu

análise aprofundada de todas as entrevistas, o que farei já noutro lugar.

⁵⁸ Várias vezes pensei em como espanhóis ou mesmo franceses residentes nas ilhas, terão de algum modo relações menos «marcadas» até porque não representam a antiga potência colonial.

⁵⁹ O chocolate que se fabrica em São Tomé, é inacessível para a maioria das pessoas, devido ao seu preço. Porém, São Tomé continua em parte a ser associado ao cacau, nomeadamente ao nível internacional.

⁶⁰ Em 2014, não fiquei a residir com famílias são-tomenses, pois aluguei um pequeno estúdio no centro da cidade capital, onde pude ter acesso à internet (limitado, é certo) e onde pude começar a escrever a tese com maior regularidade e concentração.

trabalho nas ilhas, nas roças, nos quintais, a minha vivência com famílias, pelo que rapidamente perdi valor e interesse: «ah, então já conhece...», referiram desiludidos. Se por um lado, me passaram a olhar com mais respeito, por outro lado, com muito menos curiosidade e entusiasmo. Já não «estava» tão mulher sozinha nos trópicos, perante os seus olhos. Apostei na extrema boa educação, o que de algum modo me assegura alguma distância quando me sinto «invadida», e lembrei-me como tantas vezes em campo tive e terei de mostrar ser «recatada», como é valorizado nas ilhas e não só. Momento antes, quando entrei na sala de embarque, revi os olhares dos portugueses (homens) sobre mim, e rapidamente se reavivaram as representações⁶¹ sentidas diversas vezes em 2012 e 2004: «ela dá-se muito com 'pretos', o que ela quer sei eu!».

Assumi mais uma vez, e ainda a partir da sala de embarque, a identidade de profissional, identidade reforçada, de antropóloga sozinha nos trópicos, o papel de mulher decidida e focada, «quase militar», como dirá Gustavo, um amigo são-tomense. Cheirei *aquela* solidão, aquela que se sente muitas vezes em campo: sentia-a chegar. Esperei a entrada no avião, enquanto rabiscava gatafunhos num caderno branco, com a mesma técnica de desenho à vista que me ensinaram em 2002, precisamente na minha primeira ida a São Tomé. E assim permaneci, a fingir-me desenhadora, num corredor de cadeiras vazias, com um qualquer anel no dedo, a sentir vários constrangimentos, sobretudo de género. Reparei que os meus músculos enrijeceram, e percebi que a solidão que cheirei, se relacionava com o sentir – momentaneamente - não pertencer, mas também talvez relacionados com outros percalços de 2012. Afinal, em campo, não se usa capacete. À chegada, ao sair do avião, senti o sopro húmido na pele, o cheiro a verde, e o corpo pedia tréguas: tudo se redimensionou é certo, porém continuei ansiosa apesar dos músculos estarem rijos e atentos, hiper-vigilantes desde a sala de embarque, lutando por licença para esmorecer. Saí do aeroporto e fui ter com a «minha família» são-tomense, ao quintal de Rosa: «Ok, aqui já pertenço!», senti, e o meu corpo pôde finalmente descansar, ao reconhecer um seu lugar.

2.10. A chegada, 11 de janeiro 2014

⁶¹ Outra identificação que foi atribuída em 2012, por um casal de portugueses residentes, foi o de ser o que consideravam «uma portuguesa betinha»: «Tu és uma portuguesa betinha», disseram-me numa festa de São João, que ocorreu no «bairro dos portugueses» ou da cooperação, em Junho de 2012. Assim entendiam a minha separação da restante «comunidade portuguesa», associando a minha distância «a questões de classe»: «sabes, a maioria dos portugueses que para aqui vêm são refugio [...]», razão pela qual os próprios mantinham distância da dita «comunidade». «Tu tens outro modo de comportar-te, és educada. Moras onde em Lisboa?», representação que me causou bastante surpresa, mas que permitiu entender melhor as relações entre portugueses nas ilhas, que não constituem, de modo algum, um grupo homogéneo.

«Cheguei. Saí do avião. A humidade quente não era assim tão forte, o cheiro, que tanto adoro, esse sim [...]. Inconscientemente travei o cheiro a verde e a floresta, como se fossem encantatórios e de repente poderia pegar numa moto e derrapar [...]. Era um pé atrás, que o meu corpo identificava com o cheiro que tanto gosto. Mas, pensei, não quero estar assim receosa [...]. Fui rever imensa gente, foi um dia com tantas e boas horas! [...]. No dia seguinte, fui fazer um piquenique, ao sul, com a «minha família». Escrevi assim:

«Depois de um lindo passeio de domingo com duas das pessoas mais queridas aqui [...] tenho os olhos a transbordar clorofila. E fico a pensar que, se eu chorasse, sairia verde, se eu abrisse assim as mãos sairia oxigénio» (São Tomé, 12 de Janeiro de 2014).

Na mesma noite, escrevi esta nota: «Cheguei, acendi uma vela: em que São Tomé quero estar?».

Ainda no sábado da chegada, revi o meu amigo Gustavo. Este teceu um comentário sobre mim com uma colega antropóloga, com quem jantámos e que acabáramos ambos de conhecer: «Essa aí?! Não tem como. É dura memo. Tem marca⁶² daqui e tudo». Ele e o Rui costumam dizer que sou «todo-o-terreno», que vou para as roças onde ninguém mais vai. Às vezes até dizem coisas que me irritam por considerar conselhos imprudentes como: «você a pôr repelente? Você é daqui mesmo, não precisa! [...]». Às vezes sinto que me tratam como se eu fosse uma «rapariga-rapaz», ou alguém sem género, não sei explicar bem. Porém, respondi ao Gustavo que eu este ano já não iria ser todo o terreno, ao que este responde: você até marca tem daqui. Você é militar!», o que reforçou ao olhar a minha colega: «Essa aí?! Não tem como! É dura memo. Tem marca⁶² daqui e tudo!», o que me inquietou, ao contrário dos outros anos, pois ansiava, desta vez, por uma estadia menos atribulada. Na altura do acidente de moto, G. ao ver a minha cicatriz na perna, disse meio a brincar, que eu deveria fazer uma tatuagem ali. Eu respondi-lhe: «Claro! Vai ser *São Tomé e Príncipe forever* e ao lado um coração». E rimo-nos muito.

2.11. A casa que tem a minha perna

Não queria deixar de partilhar o que senti assim que me sentei, à minha chegada em 2014, à mesa da casa onde estivera a recuperar do acidente. Falavam-me sobre isso, que queriam ver a cicatriz [...]. Dei por mim, a agarrar a perna, enquanto falávamos. Agarrei-a no sítio exato onde costumava agarrá-la com as dores, e fiz a mesma expressão facial arreganhada. Era um gesto que nunca mais tinha repetido, tinha-o esquecido. Mas ali, àquela mesa, com aquelas pessoas e

⁶² Referiu-se à minha cicatriz na perna.

naquela conversa, dei por mim a agarrar uma perna como se esta ainda estivesse doente. Isso só me aconteceu dessa vez, no primeiro encontro, e durante a minha estadia não o voltei a sentir. Ao ouvi-los falar da perna, colocava um pouco mais de pressão na parte detrás do músculo, procurava não o esticar, tal e qual quando me levantava da cama para vir almoçar, a proteger os pontos [...]. Fiquei mesmo surpreendida: como é possível os nossos gestos esquecidos renascerem assim, pelo facto de voltarmos a um certo lugar! Quase voltei a sentir a dor e senti a impressão da pele a esticar! Que raio! Já em casa, à noite, fiquei a pensar nos corpos das pessoas nas roças. Se eu sinto isto por causa de uma simples cicatriz na perna....Nessa noite, sonhei uma mulher a chegar a um abismo num deserto [...]. Era um local onde ela já tinha estado, sem saber. Agachou-se e involuntariamente soltou um grito infinito. Não era um grito qualquer. Era o grito de quando nasceu, naquele local, tal e qual. Era um grito seu, mas era também o grito do local, que ficou lá guardado, entranhado no pó da terra. E ela gritava assim, tal e qual a quando nascera, porque eram os sons que o lugar lhe pedia, não era nem mais nem menos que isso. O sol queimava-lhe a cara, de perfil, e a pele arreganhava-se. Depois de acordar, pensei como os locais têm nomes e cores e sons e vida, alma e gritos e dores. Aquele local na casa de Rosa, à mesa, tem as minhas dores na perna. Tem um pouco a minha perna. Tem sem dúvida muito de mim. Impossível não voltar a pensar nos corpos das pessoas nas roças. Que ficaram nas roças, enterrados. Nos castigos, nos bebés que nunca chegaram a nascer. Há bebés que nunca chagaram a nascer, contam-me. Haverá as histórias das roças no pó da terra das roças [...]. Haverá muito mais do que pele a esticar no corpo da mulher que se senta ali assim, a contar-me «história di castigo». Sentir-se-á a escravatura, a história do país, as revoltas, as lutas, os partos, a morte, no chão das roças, nos corpos das pessoas das roças [...]. São Tomé tem muito de pele rasgada. Nas roças, mas também nos quintais, sentir-se-á o bater dos corações se encostarmos os ouvidos ao chão, se provarmos o pó da terra? Há cheiros e sons que ficam connosco para sempre. Ainda ontem, ao rever tudo isto, inspirei clorofila. De verdade. Estava húmido e abafado. De vez em quando acontece-me. *STP forever.*

CAPÍTULO 3 - NO QUINTAL DE DONA ROSA: APRESENTAÇÕES E O QUOTIDIANO

Neste capítulo dou início à observação e análise de algumas das práticas e discursos que surgem das socialidades, mais ou menos prolongadas, que ocorrem no quintal de Dona⁶³ Rosa e dos seus dois filhos, Josefina e João. Trata-se de uma família forra de «classe média»,⁶⁴ com a qual residi de Janeiro a meados de Março de 2012 e que aqui apresento em detalhe,⁶⁵ tal como à casa e ao bairro onde habitam. Apresento também algumas das visitas diárias e regulares, bem como visitas mais esporádicas e que constituem um núcleo de observação diária. Acompanharei ainda estas pessoas noutros lugares de interação, nos capítulos seguintes. Interessou-me perceber o que une Rosa e a sua família às visitas regulares, que se tratam como «família» - como os próprios referem inúmeras vezes - bem como o que os afasta. Pretendi entender quem concebem enquanto membros do «grupo» – que requisitos se devem preencher? - e como concebem os «outros» que representam a alteridade ou a mesmice demasiado próxima. Reflito sobre algumas das representações que Rosa elabora face à vizinhança e às pessoas dos *outros bairros*, pessoas classificadas como «da rua» e/ou «da roça», como por exemplo um motoqueiro descendente de cabo-verdianos e outras pessoas, que podem inclusive pertencer à mesma categoria étnica, como os «forros populares», aqueles que «já têm mistura», ou que «fazem muito barulho», como referiu Rosa. Reflito também sobre as práticas de entreajuda e o papel que os vários capitais (social, económico, cultural, simbólico) assumem nas interações entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos: Rosa e os filhos, José, Maria, Arlindo, Rui, Gustavo, entre outros. Dou conta de algumas dessas práticas que se traduzem, também, nos investimentos nas relações sociais enquanto *trabalho levado a sério* - como escrevi no diário de campo, por exemplo em relação às visitas que se fazem/recebem. Atento na posição socioeconómica e nos percursos⁶⁶ de mobilidade de cada elemento constitutivo do núcleo de pessoas que se encontram com regularidade em casa de Rosa, o que aprofundarei também noutros capítulos. Neste contexto, como em quase todos, diria, valorizam-se os percursos de mobilidade ascendente - «é trabalhador; estuda bem» - com algum moralismo face ao que se consideram pessoas «falhadas», que não conseguiram obter

⁶³ É regra geral tratada por *Dona* Rosa, pelas visitas diárias e regulares, por familiares e também por mim. Nesta etnografia, optei por tratá-la apenas por Rosa, grande parte das vezes.

⁶⁴ Deste modo se classifica Josefina, a si e à sua família. Privilegio a perspectiva *emic* – ou seja, o modo como se classificam - bem como levo em conta os capitais socioeconómico, culturais e simbólicos desta família, tendo em conta o contexto local.

⁶⁵ Residi posteriormente em casa de Maria, ainda em 2012, descendente de cabo-verdianos, onde também habitava Joana, sua sobrinha, proveniente de São João dos Angolares.

⁶⁶ Trata-se de olhar percursos ascendentes, descendente e/ou intermitentes, pois neste contexto, como noutros, nenhum percurso é linear ou se encontra assegurado, o que é bem exemplificado com o caso de José, de 2012 para 2014, ou mesmo com João, filho de Rosa.

sucesso «por não se esforçarem como deveriam», sendo também este um tema transversal aos diferentes capítulos que constituem esta etnografia.

Rosa cozinha diariamente para um núcleo de pessoas: as tais visitas a que me referi. O «ato de dar de comer» (cf. Viegas, 2007:23), protagonizado pela dona da casa onde ocorre a minha observação, é de bastante relevância e é realizado, como já disse, entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos - e entre pessoas com os mesmos estatutos também - como os dois descendentes de cabo-verdianos, Maria e José,⁶⁷ e Arlindo, que se autodenomina como estando «entre o forro e o angolar» e que no quintal de Rosa faz todas as refeições. Como refere Viegas, a ação de «dar de comer» - cuja análise aprofundarei noutro capítulo - corresponde sobretudo a um modo temporal de ligar as pessoas, de as unir, «reiterando-se quotidianamente esse cuidado» (*ibid*:23).

São ainda visitas do quintal (porém não são comensais habituais), os tios⁶⁸ Silvino e Julieta, considerados «forros ilustres», assim como outras pessoas que apresentarei ao longo da etnografia, à medida que *batem ao portão*. Refiro-me ao sobrinho neto de Rosa, aos colegas de João da licenciatura em Cuba e a outras pessoas que se visitam, como a avó Bibi, considerada uma «forra ilustre», ou o papá João, um descendente de cabo-verdianos, que reside *lá longeee* e que pude visitar com Josefina e uma amiga.

3.1. Entreaajuda e capital social; ser ou não ser a pessoas «certa»

As pessoas que se encontram assiduamente no quintal de Rosa, as visitas,⁶⁹ cultivam intensas relações de entreaajuda, que podem ser entendidas como processos de ativação dos capitais social, cultural e económico de cada um, processos ainda mais necessários por se tratar de um país no qual o acesso a certos serviços é frequentemente dificultado como, por exemplo, aos hospitais, aos empregos, aos tribunais, à posse da terra. No quintal desta primeira casa onde residi - uma vivenda grande e térrea - registam-se assim momentos de convívio entre pessoas com o mesmo estatuto e entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, que partilham refeições. Aí se janta, almoça e convive, aí se partilham estórias e afetos, pelo que neste espaço - e à mesa - se valorizam as várias dimensões da identidade social além da étnica,

⁶⁷ Em percurso de ascensão, não linear porém, como demonstrarei em pormenor.

⁶⁸ Estes não são tios «de sangue», sendo muito comum este tipo de tratamento, como de resto acontece noutros contextos. Também Arlindo tratou Rosa por tia, apenas um dia, sendo que no resto do tempo a tratou por Dona, tal como faz toda a gente. Rui, um «forro humilde», que é meu amigo e «guia de campo» desde 2004, à medida que se ia sentindo confiante tratava-me por «minha irmã». Um dia tratou-me por «minha filha», tendo ficado muito atrapalhado e chegou mesmo a pedir desculpa.

⁶⁹ E também a quem se visita.

mas também a étnica, uma vez que as identidades coexistem e se inter-relacionam, como demonstrarei. Os capitais sociais e culturais, bem como os percursos de ascensão protagonizados por José, Maria e Arlindo, aproximam-nos de Rosa e da sua família e distanciam-nos das «pessoas de rua ou de roça», normalmente associadas a pessoas de um estatuto étnico menos valorizado, como os antigos contratados e seus descendentes, e os angolares. Há uma forte desconfiança face aos *outros*, pessoas que não se conhecem bem: «A gente não sabe quem é essa gente, pode ser bandido! Joana, faz atenção!», dizem-me Rosa e Arlindo inúmeras vezes, referindo-se a «gentes das roças» ou pessoas «como os nigerianos [...]». Essa gente tem hábitos muito diferentes», os considerados não autóctones, o que revela uma forte hierarquização social que se reflete, também por vezes, em linhas étnicas.

Demonstro como convivem pessoas de diferentes estatutos, pessoas estas que não se constituem enquanto grupos nem têm de partilhar interesses coletivos em continuidade, nem do ponto de vista étnico (cf. Brubaker, 2004), como é o caso de Maria e José, por exemplo, nem do ponto de vista das diferenciações de classe/estatuto (Weber, 1968; Ortner, 2006), conceitos desenvolvidos no capítulo introdutório. É importante para a análise, entender que Rosa também foi protagonista de um percurso de ascensão, como descreverei no capítulo seguinte. A noção de capitais sociais, culturais, económicos, simbólicos, surgem aqui herdadas de Bourdieu (1979; veja-se o capítulo introdutório) e dizem portanto respeito a significâncias que se alteram no tempo e conforme o contexto, o que permite analisar trajetórias, mobilidades e re-significações de práticas (Bourdieu in Curto, Domingos, Jerónimo, 2010: [1979]: XXVII, XXIX). A noção de capital social, ainda herdada de Bourdieu, seria também a «habilidad para adquirir recursos gracias a la pertenencia a redes [...]» (cf. Portes, 2004:151), não se devendo confundir a capacidade para adquirir recursos – precisamente através das redes - com os recursos em si mesmos (*ibid*).

Rosa exerce controlo social apertado como, de resto terão feito com ela, evocando uma serie de exigências e exercendo escrutínio apertado face a várias pessoas como Maria ou familiares «mais pobres» e «descuidados», que não convida a sentarem-se consigo à mesa. A este respeito, Portes e Sensenbrenner alertam-nos para o facto de que a aquisição de capital social pode contribuir também para gerar um conjunto de consequências negativas para os «outros», tais como: «la exclusión de los extraños; el exceso de exigencias a los miembros del grupo, las restricciones a la libertad individual y las normas de nivelación por lo bajo» (Portes e Sensenbrenner 1993 in Portes, 2004:153), como verifiquei. Lembre-se o sobrinho materno de Rosa, um menino pequeno, cuja visita descrevo em pormenor no capítulo seguinte, cuja presença diária – quase velada, quase escondida - traz consigo um mundo referencial do qual

Rosa quer distância: o menino nunca poderá pertencer. Lembremos também a rejeição de Rosa face a quem considera ser uma «pessoa de rua», prática e discurso de algum modo mimetizado por Maria, descendente de cabo-verdianos, que por diversas vezes excluiu José do seu convívio – não o convidou, por exemplo, para a inauguração da sua casa: «nós vimos da roça, ela não quer lembrar isso», assim explicou José o não-convite. Rosa e Maria excluíram também Benny, motoqueiro com quem trabalhei,⁷⁰ descendente de cabo-verdianos, que foi automaticamente classificado de não ser nem «pessoa certa» nem «de confiança»: «é da rua!», disseram Rosa e Maria. Ambas apontaram o facto de este «usar *assim* o cabelo»⁷¹ e de usar também «boné de malandro [pois] quem usa gorro assim é bandido, Joana não vê nos filmes?! É quem está a esconder algo! Está a esconder o quê?! Ah, aí é que tá!» - comentaram. Referiam-se a um tipo de cabelo considerado mais «afro», comprido e «não alisado» [palavras suas].

Há uma constante associação entre o que classificam de «mais africano», que remetem para o que consideram popular e/ou da rua ou da roça, que opõem ao que classificam de «mais europeizado», «da cidade» ou mais «chique», representações que descrevo e analiso em continuidade. Esta oposição não é porém nem linear nem simplista, como poderá parecer numa primeira camada da análise. Antes de aprofundar este e outros temas, passemos às apresentações detalhadas.

3.2. Apresentações: Rosa e os filhos; o bairro

Rosa tem 60 anos. Denomina-se «forro», recorrendo ao género masculino para se definir, ao nível da pertença étnica, por ser *filha de quem é*: «eu por exemplo *sou forro* porque tenho ascendência forro. E os meus sogros também. Marido também é forro, todos vêm da *origem mesmo são-tomense*. Ser são-tomense, é forro, é ter nascido são-tomense, não é? Não é isso que a Joana também acha? Ou acha uma outra coisa? É ter nascido em São Tomé, ter feito toda a vida, em São Tomé», realçando a pertença étnica por «herança, de sangue», como a correspondência entre as categorias forro e a identidade nacional, o ser-se são-tomense. Sublinha ainda a importância de se ter vivido em determinado lugar toda uma vida, demonstrando que a categoria forro também pode ser concebida enquanto mais abrangente.

Reside em casa própria, uma casa de cimento, adquirida ao Estado, e que já se encontra paga na totalidade, numa zona de vivendas num bairro relativamente perto do centro da capital. O seu

⁷⁰ Levou-me na sua motorizada a uma série de entrevistas nos subúrbios da capital. Cresceu numa roça e está na cidade há muito pouco tempo.

⁷¹ Cabelo comprido, entrançado.

bairro foi construído para funcionários públicos, nos anos 60 e todas as vivendas da rua são semelhantes. Rosa é viúva de um funcionário público, também forro, que exerceu as suas funções ainda no tempo colonial, sendo «chefe do departamento», indicou Rosa com orgulho, proferindo a palavra «che-fe» devagar, enfatizando-a. Também Rosa é reformada da função pública, para a qual trabalhou desde 1975. O seu casamento teve um papel importante no seu percurso de ascensão. Conheceu o futuro marido na escola⁷² da cidade, que frequentou à noite, e que ficava na «casa missionária dos padres, mesmo *no centro*». Referiu que «casou bem» graças à sua prima e futura madrinha de casamento, residente agora em Portugal, e que na altura habitava no centro da cidade capital, para cuja casa Rosa foi enviada com 9 anos, para «aprender a ser». Rosa considerou ainda como fundamental para o seu percurso⁷³ de ascensão, ter sido educada na cidade, onde pôde frequentar a escola e «dar-se a conhecer à sociedade». Rosa vive com 2 dos seus 3 filhos, João e Josefina, no tal bairro, onde reside pessoas de diferentes estatutos socioeconómicos e pertenças étnicas, sendo porém a sua rua relativamente uniforme, no que diz respeito ao tipo de vivendas existentes, ocupadas por funcionários públicos ou antigos funcionários públicos, como já referi.

Rosa introduz-nos ao bairro: quando para ali se mudou com o marido, o «bairro era novo, o Estado é que tinha implementado todas essas casas, então deram logo uma para o meu marido, *casa nova em folha*, numa zona onde não morava ninguém. [...] Mas *os outros lados de lá* já tinham pessoas [...] porque as casas não são iguais de outros lados [...] tem *outras* pessoas que continuam lá a viver até agora», disse Rosa, evidenciando alguma separação. De referir que o Gabinete de Urbanização Colonial (GUC) do Estado Novo (1933-1974) seguirá um plano de «modernização e, simultaneamente, de homogeneização da paisagem construída nos diversos territórios coloniais [plano que] alicerça-se num forte impulso de urbanização [...] e na padronização dos edifícios públicos que representam a presença portuguesa» (Milheiro, 2012:88). Em São Tomé e Príncipe, este plano levado a cabo desde 1951, foi da responsabilidade de João António Aguiar. São dessa altura infraestruturas como o hospital central, o museu, o cineteatro Império, hoje Marcelo da Veiga, a escola técnica Silva Cunha, hoje o liceu nacional Patrice Lumumba, o estádio Sarmiento Rodrigues, hoje estádio 12 de Julho, e o mercado municipal, a cadeia e a casa da PIDE. Fizeram igualmente parte da política de urbanização, as habitações dos antigos funcionários públicos, como no bairro de Rosa, e noutros, tais como o atual bairro 3 de Fevereiro, no centro da capital, ou o conjunto de vivendas

⁷² Rosa estudou até à 6ª classe e o seu marido até à 7ª classe.

⁷³ Analisarei melhor o seu percurso, no capítulo seguinte.

em Pantufo, uma aldeia de pescadores a 2 km da cidade. A par dos planos de urbanização na cidade e arredores (ibid:88-89), foram também construídas «residências tipo» e outras infraestruturas noutras localidades do país, como em Neves, em Angolares, ou na Trindade, terra de onde é oriunda Rosa e os seus pais e avós.⁷⁴ A partir de 1960, o Antepiano de Urbanização da cidade de São Tomé (DSUHP-DGOPC, trab. 685, c. 1962 in 2012:115) representa uma alteração de paradigma na estratégia urbanística praticada no Gabinete. Exige-se o investimento em «bairros multirraciais», inspirados no estudo dedicado aos bairros populares de Bissau (1959). O bairro de Rosa é inspirado nestas premissas, sendo também «destinado à população mais desfavorecida» (trab. 685/5 de Mário Oliveira in 2012: 115), como aos funcionários públicos, como se verifica na sua rua. Perguntei-lhe sobre o estatuto étnico das pessoas «dos outros lados» [expressão sua] do seu bairro, que esta denominou de «outras pessoas» Respondeu que são «forros mesmo», acrescentando que «depois, lá *mais para baixo*, era mais para alguns cabo-verdianos, algumas pessoas que faziam as suas plantações, plantavam cana, milho, essas coisinhas assim [...]. Podemos sair, eu mostro Joana *todo o lugar daqui* [...]. Depois tem bairro verde, depois tem São Gabriel,⁷⁵ depois tem estas coisas todas [...]. Aqui era zona de engenhos, cana-de-açúcar muita, aqui tudo [era] campo e engenhos. Até se via lá ruína da fábrica. Não sei se ainda se vê. Há 20 anos via-se. Depois cresceu muito esta zona. Mas é zona muito antiga».

3.3. Os *outros*: os que fazem barulho e têm mistura, os que «ficam a ver só!»

Rosa afirmou que gostava de morar ali: «Aqui é uma calma. Não tem *aquelas pessoas* que no fim-de-semana pegam no rádio muito alto e ficam a fazer festa. Aqui não.⁷⁶ Nem [tem] vizinhos a incomodar». Pergunto-lhe mais informações sobre a vizinhança: «vizinhos? Damos bem quando encontramos, 'bom dia, está tudo bem? Muito obrigada', assim. Cada um tá na sua casa, não há cá essas conversas do diz que disse». Os seus vizinhos diretos, os da sua rua, teriam «classe e educação», ao contrário daqueles dos «outros lados»: «Há outras zonas que são in-supor-táveis [soletra]. «Exemplo? [responde-me]. No Riboque.⁷⁷ Há lá muita confusão, casas ficam muito próximas umas das outras. Eu aqui estou longe da confusão».

Rosa, num outro momento, comentou com tio Silvino, visita cerimoniosa do seu quintal, a

⁷⁴ A Trindade é uma importante vila de São Tomé, capital de Distrito de Mezochi e bastião da forrosidade. No tempo colonial aí foram construídas residências, um posto sanitário, a igreja, a escola primária, o mercado, o posto da polícia, entre outros edifícios.

⁷⁵ Localidade onde entrevistei vários forros agricultores, que aí cultivavam, em 2012, as suas próprias hortas.

⁷⁶ A sua rua não é considerada «popular».

⁷⁷ É um bairro muito conhecido, situado muito perto da capital, considerado tipicamente de forros, porém forros de vários estatutos socioeconómicos, inclusive mais populares.

propósito de uma festa⁷⁸ que esta visitara no fim-de-semana anterior, numa localidade «mais abaixo»: «Tio, nesse lugar tinha tanta gente, que tia Julieta [a esposa] não teria aguentado [...]. Tinha muita gente, *barulho*, rádio com música alta. Não dava para a tia Julieta», a quem Rosa considera uma «senhora de gosto requintado», tal como a avó Bibi, cuja casa Rosa frequenta.

Ainda a este propósito, registei a conversa entre Rosa e uma enfermeira,⁷⁹ no seu quintal, no fim de um dia de Março de 2012: «Primo Isildo construiu a casa lá em baixo [Riboque], diz que não está a gostar nem um pouco. Eu disse-lhe, quando ele estava a construir [a casa], porque não a construía cá *em cima*», referiu a enfermeira. Rosa respondeu-lhe: «É, ele não ouviu os conselhos. Aquilo lá, as pessoas *são muito ignorantes!* Casa aqui, casa aqui, casa aqui, *em comboio*,⁸⁰ não dá. As pessoas ficam sentadas, levantam, vão sentar, ficam ali só, não trabalham, não vão à luta. *Ficam a ver* quando pessoa entra, quando pessoa sai, o que tem pessoa, *ficam só a ver. ficam a ver só!* São muito ignorantes», disse Rosa, referindo-se ao controle social muito apertado, bem como a um estilo de vida «sem interesse e menor» que associa à ignorância de pessoas que classifica enquanto pertencentes a «outra classe» socioeconómica mas que podem ter, no entanto, o mesmo estatuto étnico que a própria. Estes seriam «forros populares» ou jiquiti, uma categoria que representa tanto a popularidade como a autenticidade, e que aprofundo no capítulo que se segue. O olhar de quem *fica só a ver*, não estaria relacionado apenas com o controle social exagerado. Na obra de Paulo Valverde (ex. 2000:50) lemos várias referências ao olho e ao olhar e ao seu simbolismo nas ilhas atlânticas: o olho da pessoa que *fica a ver só* - o que não seria um ação inocente - estaria relacionado com a capacidade de fixar, reter e roubar os pertences mais íntimos de cada pessoa observada, em última instância, a «sua pessoalidade humana», o próprio espírito e alma, esvaziando-se a pessoa, «causando-lhe doença ou morte» (*ibid*). Assim, os olhos teriam um papel de destaque na cosmologia são-tomense, estando relacionados com intenções de «fazer o mal» (*ibid*). Voltarei ao tópico dos olhos e do feitiço, num outro capítulo, pois esta é uma associação recorrente nas histórias que Arlindo contava ao serão, no quintal de Rosa, ao alertar-nos sobre os poderes sobrenaturais de certo *tipo de gente*.

Ainda sobre a conversa entre a enfermeira e Rosa:

Jaf: «Onde mora o primo?», perguntei. Rosa: «*Lá na roça*....quer dizer, não é bem roça, é lá

⁷⁸ Tratava-se da festa de Santo Isidoro, o santo da agricultura, cuja festa foi realizada na localidade de Ribeira Afonso, considerada «terra de angular» e cuja visita descrevo melhor no capítulo seguinte.

⁷⁹ Tinha ido mudar-me o penso da perna, devido ao meu acidente.

⁸⁰ Expressão atribuída às antigas sanzalas das roças coloniais.

numa zona...ao pé do Riboque. Joana conhece Riboque?».

Não deixa de ser significativo que se use a expressão «roça» para se designarem lugares menos valorizados, que se consideram mais populares, bem como o facto de se usar o termo *casas-comboio* relativamente às casas desses bairros, termo pelo qual se designam as antigas sanzalas das roças coloniais, os lugares mais desprestigiados das ilhas, sobreposição categórica cheia de significados. Os «mais populares», mesmo que de um estatuto étnico mais valorizado, como os forros, poderão - por exercerem certas práticas e comportamentos, por habitarem certos bairros - aproximar-se perigosamente dos «sanzaleiros», dos *gabons*, tongas ou misturados, ou dos seus descendentes, categorias muitíssimo desprestigiadas, como já se explicou (ver capítulo introdutório).

Em São Tomé, nenhuma categoria ou pertença está assegurada, sendo o contágio identificatório um tema dominante, o que não está de modo algum desligado da história do próprio arquipélago. Relembre-se que Maria também denomina a cidade de São João dos Angolares⁸¹ de roça, terra que é a sede de distrito de Caué (a sul), de onde vem a sua sobrinha Joana, menina de um estatuto desvalorizado, mista de angular e cabo-verdiano. Neste caso, São João dos Angolares seria *roça* por ser «terra de angolares» e de «não-forros».

Rosa e Maria, como tantos outros interlocutores, associam um determinado estatuto socioeconómico e étnico a um certo «modo de ser», a um estilo de vida, o que também se associa a determinados *lugares* de residência, onde «a gente se não é ignorante, torna-se», como que por contágio. As pessoas mais populares – mesmo que forros - habitariam *lugares* – residenciais, existenciais – considerados ruidosos, constituem-se enquanto corpos que se apresentam em «alto volume», com pouca diferenciação entre si, pessoas «que não se aguenta!», segundo expressões de Rosa e de outros interlocutores. O bairro do Riboque, considerado um bairro tradicional *di forro*, sendo por isto valorizado em certa medida, é também por outro lado, uma localidade de forros *demasiado* populares, «forro que já tá muito misturado!», ao nível de costumes, práticas, estatutos.

3.4. Voltemos às apresentações: os filhos de Rosa e os filhos do marido que «a gente teve que assumir»

João tem 36 anos. Beneficiou de uma bolsa de estudo em Cuba, onde tirou a licenciatura e o mestrado em Contabilidade. Não tem filhos e é solteiro. Em 2012 estava desempregado, ou

⁸¹ Localidade onde também realizei trabalho de campo, em 2004 e em 2012.

melhor, tinha um emprego mas não o divulgava por o achar «menor».⁸² Estava ativamente à procura de um «verdadeiro trabalho», tarefa levada a cabo por toda a família. No fim de 2012, tinha ido trabalhar para Angola, país onde conseguiu um bom cargo profissional. Porém, em 2014, na minha segunda estadia em contexto de doutoramento, João estava de regresso a São Tomé e continuava a procurar «um bom trabalho».

Ao contrário da minha relação com Rosa e Josefina, a minha relação com João foi sempre muito distante: era uma distância muito impulsionada por Rosa. Refiro um dos muitos exemplos desta criação de distanciação, que ocorreu em 2014, quando cheguei de Lisboa. Nesse dia tinha ido visitar a família, tendo levado presentes para todos, inclusive para João, que não se encontrava em casa na altura. Tinha-lhe levado um *aftershave*, pois este tipo de produtos são muito mais caros nas ilhas e, por isso, muito apreciados. Rosa colocou-o na mesa-de-cabeceira de João, sem nunca revelar que tinha sido um presente meu - facto que só vim a saber mais tarde. No que diz respeito a encomendas de Portugal, Rosa e Josefina pediram-me, por telefone, que lhes levasse coisas como desodorizantes da marca *Dia*, por gostarem «muito do cheiro desses» em particular, pomada *voltaren*⁸³ para as dores de costas e shampoos e amaciadores para o cabelo, para o tornarem mais liso, tópico que é uma constante do dia-a-dia, quer o cabelo, quer o trançar «como deve ser», quer o seu alisamento, como já tenho referido.

Josefina, de 35 anos, de quem me tornei muito próxima (vim a encontrar-me com ela 2 vezes em Lisboa⁸⁴ e mantemos contato no *Skype* até aos dias de hoje), é solteira e não tem filhos. Beneficiou de uma bolsa de estudo atribuída pela embaixada de França em São Tomé, para a licenciatura em Administração Pública em Paris, onde viveu 9 anos. Depois da bolsa terminar «chegou a trabalhar no *Macdonalds*», como referiu. Tirou mestrado na mesma área mas já em São Tomé, em 2014. Em 2012, trabalhava numa empresa portuguesa de Engenharia, como secretária, auferindo de um excelente ordenado.⁸⁵ Em 2014 já tinha outro trabalho, numa repartição pública, e estava a terminar o mestrado, que defendeu em 2015. Simultaneamente, ia fazendo várias formações *online*, e aceitava trabalhos de traduções de português/francês e vice-versa. Josefina deslocava-se anualmente - ou de dois em dois anos - a Lisboa, a Londres e a

⁸² Trabalhava numa loja de tintas, o que era escondido, por não constituir motivo de orgulho.

⁸³ Produto que tinha levado comigo em 2012.

⁸⁴ Em 2012 e em 2014. Também estive em Lisboa com Arlindo, em duas alturas diferentes.

⁸⁵ Muito mais elevado que a minha bolsa de investigação, o que contribuiu para que, mais do que uma vez, os meus amigos Gustavo e Josefina tivessem de me emprestar dinheiro - o que não considero de somenos importância ao pensarem-se as relações que se estabelecem em campo - até porque as transferências mensais eram algo complexas.

Paris, sobretudo para poder vigiar a sua saúde,⁸⁶ recorrendo a consultas de especialidades médicas que não existiam em São Tomé.

Rosa tem ainda outra filha, que não conheci. Esta tem 34 anos e reside em Londres desde 2007/2008. Estudou em Lisboa, no ISCTE-IUL, sem bolsa, pelo que contou com a ajuda financeira de Rosa e Josefina: «A Núri não foi com bolsa, nós é que tivemos que ajudar ela a estudar. [...] ela trabalhava alguma coisa qualquer, para ajudar». Rosa tem um neto desta filha. Criou-o até aos 3 anos, até que «a mãe veio buscar». Enquanto Rosa fala do neto Fábio, vai buscar a sua fotografia. Tanto Rosa como Josefina já o visitaram em Londres e a criança também veio entretanto a São Tomé, com a mãe.

Em 2012 não havia internet em casa de Rosa, mas em 2014 as distâncias encurtaram-se assim que Josefina instalou a rede *wifi*, pelo que passaram a falar por *Skype* frequentemente. As conversas de Rosa com o neto são normalmente sobre a escola. Esta questionava-o sobre «os deveres», se precisava de explicações de Josefina, perguntava-lhe se já tinha tomado banho, enquanto o mandava sentar direito na cadeira, e o incitava a obedecer sempre à mãe, entre outras frases que proferia neste registo, algo duro e formal. São conversas sobre o tal «aprender a ser», a que Rosa se referiu ao descrever o seu próprio percurso, como se verá.

O falecido marido de Rosa teve 6 filhos, 3 com Rosa e outros 3 fora do casamento, enteados de Rosa: «2 meninas estão em Lisboa, o rapaz em Luanda», referiu Rosa. Acabou por ser esta a cuidar dos filhos do marido, «todos registados e assumidos», uma vez que a «mãe de filhos» não tinha possibilidades económicas e acabou por falecer prematuramente «com 27 anos, eles praticamente não a conhecem, só pela fotografia. [...] Praticamente fui eu que os criei. O meu marido foi arranjar, sabe, os homens são-tomenses são muito bandidos [...] a gente teve que assumir os meninos, os meninos tiveram que vir para aqui todos [...] porque, enfim, não tinham mãe, o pai tem que cuidar».

3.5. As visitas diárias ou quase diárias: Arlindo, José, Maria

Como já referi, uma das visitas mais assíduas do quintal de Rosa - ali almoçava e jantava todos os dias - era um empresário da construção civil, Arlindo, de 40 e poucos anos, «misto de angular e forro». Este estava a apoiar a construção da casa de Josefina, numa das zonas mais prestigiadas da capital, onde o próprio residia. Arlindo é casado: a sua mulher estava em

⁸⁶ Tinha alguns problemas de saúde que exigiam vigilância regular. Frequentava médicos em Lisboa e também em Paris, e em 2015, estava a pensar em fazer um seguro de saúde em Portugal. Quando se encontrava «na Europa», aproveitava para ir a Londres visitar a irmã e o sobrinho estendendo a sua estadia para pouco mais de 1 mês.

Portugal há três anos, país que Arlindo visita anualmente. Conheceu Rosa por intermédio da esposa pois ambas frequentavam a igreja e faziam parte do mesmo grupo coral da prestigiada sé da cidade capital. Arlindo conheceu Maria e José na casa de Rosa. José, Maria e Arlindo conhecem Rosa e a família há cerca de 6-7 anos. Rosa também cozinhava todos os dias para uma das suas sobrinhas, muito vulnerável a nível socioeconómico, sendo que era uma criança (seu filho) que vinha buscar a refeição distribuída por caixas, o que descreverei mais à frente. Passemos a apresentar Arlindo, que nos presenteia com várias histórias ao serão, descritas e analisadas em pormenor noutra capítulo.

3.5.1. Arlindo: «estou entre o forro e o angolar»; «meu pai era pessoa de outro patamar»

Arlindo situa-se *entre categorias*, como muitos outros interlocutores:⁸⁷ «Eu estou...bom [riu-se] eu estou entre...forro e angolar. Um forro *assim diluído* um bocado, mas eu estou entre forro e angolar.» A nível de fisionomia já se considera «mais próximo do forro. Mas há pessoas diz que pareço nigeriano⁸⁸[riu]. Ela [a sua esposa] é descendente, tonga de Angola e do Príncipe», referiu em contexto de entrevista, em 2012. Arlindo nasceu em «zona», expressão local para designar espaço «que não é roça», equivalente a vila ou aldeia. Porém, com 4 anos, foi viver numa dependência de uma roça, para a qual o seu pai foi «chamado para feitor», no período da independência, tendo-se para aí mudado com a sua segunda mulher e alguns dos seus filhos. Arlindo contou que não havia escola na roça, pelo que por volta dos 8 anos, voltou a ir viver com a família materna, na zona onde nasceu, para poder estudar. Arlindo revelou ainda que teve uma infância muito infeliz, palavras suas, sobretudo devido à pobreza por que passou. Destacou porém a ocupação do pai, pois «quando se era feitor naquele tempo, feitor geral, *é pessoa de um patamar diferente*, que as pessoas também aproximavam e coisas assim». Contou como o pai «morreu na pobreza, sem nada», o que atribuiu ao facto de este ter tido «13 mulheres e quase 30 filhos e dava coisas a todas as mulheres. Ficou sem nada!». Arlindo tem «4 irmão em Cabo-Verde! Meu pai teve 4 filho com uma cabo-verdiana, *uma cabo-verdiana que tava cá*, então, estão em Cabo-Verde [...] desses todos meus irmão, eu sou o que tenho mais estudo. É. São 14 irmã, nós damos muito bem, eu gosto muito delas todas». E continuou, dando destaque à posição do pai, o que de certo modo me surpreendeu devido a outras suas afirmações, como se verá: «Meu pai era feitor, sabe o que é feitor? Numa empresa, é o chefe, depois tem o capataz, tá abaixo dele, ele é que dava ordens, tá a ver? *Ele é que vivia na casa do...*[calou-se, ia dizer casa do branco][...].Mas antes da independência, ele sempre trabalhou

⁸⁷ Tal como afirmou um deputado que disse ser «angolar-cabo-verdiano», a quem me refiro num capítulo posterior.

⁸⁸ Categoria muito desprestigiada nas ilhas, tal como gabonês, ou tongas, como já se disse.

Pode alguém ser quem não é

muito, como capataz, nas roças do branco [...]. Tinha a 4ª classe, ele já tinha outro conhecimento, um bocado de estudo [...]. Branco dava ordem para fazer o trabalho, e depois ele dizia assim 'deixa os homens comigo' [imitou um tom de voz calmo, sedutor], se branco dava ordem, trabalho não avançava! [referiu, orgulhoso], mas com meu pai, *sabia como motivá-los* para o trabalho [...]. Feitor naquele tempo era português, meu pai dizia 'deixa comigo, esses homens, deixa comigo' e trabalho avançava, e hoje, muita gente trabalhou com ele naquela época, quando me veem sempre falam 'épá, teu pai foi muito bom homem, teu pai foi muito bom homem'».

3.5.2. «Ninguém repara de ti e você vai crescendo, eles vão-te notar, quem é esse gajo pá?!»

Arlindo relatou vários episódios de discriminação pelos quais passou e concluiu: «tem um filósofo indiano que diz 'você quando nasce você é invisível', eu tenho dificuldade em pronunciar o nome, há Neru e há Nerú, é Nerú, não é? Eu fui assim, nunca tive família de nome importante. Tem o Gandhi...se calhar era o Gandhi que dizia 'ninguém repara de ti, e você vai crescendo, eles vão-te notar, quem é esse gajo pá?!'. Depois eles vão...invejar-te, depois, eles vão lutar contra ti, e quando eles não conseguem-te vencer, eles vão-te respeitar. E minha vida é isso».

Arlindo tem muita família de e em Praia Gamboa, da parte da mãe. O seu avô materno era pescador «de canoa e a avó vendia peixe, [era] palaiê»,⁸⁹ profissões associadas aos angolares. Afirma-se por isso, como referi, «forro com uma mistura de angolar, angolar da parte de mãe, mãe tá mais próximo de angolar, tá a ver? Há uma mistura...e... pai, é mais forro, porque o meu avô, pai do meu pai, é *mesmo forro*. Depois, mãe do meu pai é que é capaz de ter algum *traço de angolar*. [É de] zona de Santana, misturado com pessoa que veio *lá do sul*», de onde vem *angolar memo*, como se costuma ouvir. O seu avô paterno «é forro memo, era agricultor e alfaiate. O pai desse avô, veio do Brasil, e também tem mistura de coreano. Aquele [o bisavô] até já tem [tinha] *cabelo de mulato*. É mulato. Não tem cabelo assim [aponta para o seu], tem cabelo de mulato. Tá a ver? Tinha cabelo fininho».

3.6. O cabelo que se mostra, o cabelo que se esconde – representações de uma certa 'africanidade'

As questões relacionadas com a aparência física e com o cabelo – o cabelo que se mostra, o

⁸⁹ Palaiê ou revendedora de peixe. Por vezes a expressão palaiê também pode ser associada a outros tipos de revenda, como palaiê de produtos hortícolas, segundo o que refere Castrino Alcântara, em entrevista de 2014

cabelo que se esconde num qualquer gorro, o cabelo que se quer alisar, o cabelo que se trança durante dias a fio⁹⁰ – são de fato uma constante das conversas e das práticas do quotidiano, e que pretendem atestar uma pertença étnica e «rácica» (assegurando, simultaneamente, a não-pertença), ao mesmo tempo que representam determinadas posições socioeconómicas e estatutos. Não será por acaso, como referi atrás, que Rosa e Josefina pedem como presentes «da Europa» amaciadores de cabelo, ou que Arlindo me chama a atenção para o cabelo lisinho do bisavô, ou que Maria e Rosa apontam Benny como uma pessoa de origem duvidosa, da «rua ou de roça», de quem me deverei afastar. Julgam-no precisamente pelo modo como usa o cabelo – comprido e entrançado, o que levava horas a executar. Benny como já referi, é um «descendente» de cabo-verdianos humildes, criado numa dependência de roça, com quem trabalhei em 2012 pois era motoqueiro, tentando «subir na vida». Esta é uma atividade desprestigiada: «não se sabe quem é quem, de onde vem aquela pessoa: pode vir da roça, e a gente não saber quem é! Quem é família de quem!», disse Rosa. Quer Rosa quer Maria, apesar de não o conhecerem pessoalmente, ao verem-no ao portão, julgaram-no de imediato, devido ao modo como usava o cabelo – ou como não o usava - o que era inclusivamente escondido pelo próprio com um gorro de lã da *Nike*, em pleno verão tropical, para não afastar potenciais clientes, explicou-me: «pessoas desconfia quando vê gente com cabelo assim!». A sua própria mãe desaprova-o veementemente, mas Benny, 20 anos, com dois filhos pequenos, sonha com os videoclipes dos *rappers* da América do Norte e do Brasil a cujas atuações assistia num dos televisores comunitários do parque popular. Benny, depois das 19h, colocava o gorro de parte e assumia com orgulho o seu cabelo, do qual tratava com extremo cuidado e atenção, ao lutar capoeira no centro da cidade, onde ensaiava com mestres do Brasil, sob a alcunha de gigante,⁹¹ alcançando *ser o que também é*.⁹² B. praticava ainda capoeira em roças isoladas, dava também aulas, e atuava ainda em espetáculos oficiais, por exemplo, de receção aos turistas, na galeria da cidade.

Muitas práticas e discursos relacionados com a aparência (com o cabelo, as roupas, os tecidos, os padrões, as cores dos tecidos) dizem respeito a representações de uma certa «africanidade», a qual Benny representa, como o próprio dirá - «eu sou filho de escravo fujão», disse - que é entendida por pessoas com o estatuto de Rosa enquanto algo inferior, enquanto algo popular e

⁹⁰ Remeto para a leitura do texto que escrevi em 2012, intitulado trançar, localizado no prefácio da tese, do qual relembro um trecho: «Trança a boca, trança a vida, trança tudo. Trança aqui, trança e trançou. Trança o pai trança o filho trança a primeira e a segunda mulher. Trança a carne que não tem e o búzio do quintal. [...] Trança a chuva, trança o pó. Trança aqui. Trança ali. Trança já. Trança só, trança enfim».

⁹¹ Atribuí-lhe uma alcunha similar.

⁹² Valerá a pena entender mais profundamente as reivindicações identitárias de Benny e de tantos outros «descendentes», o que reflito num outro capítulo.

liminal, uma espécie de «africanidade de gente pobre», mais «ignorante», que seria a africanidade reivindicada pelos contratados e seus descendentes. Estes, como Benny, são vistos por pessoas do estatuto de Rosa, como aqueles «cabo-verdianos que já têm atitude», por oposição aos seus pais e avós classificados como «pessoas obedientes, trabalhavam bem», conforme o que ouvi de Rosa e de outros interlocutores. Quer Rosa, quer Josefina, quer Maria, afirmam-se «africanas q.b.», dependendo do contexto, como se verá nos modos como se classificam a si e aos outros, o que aprofundarei no capítulo que se segue.

3.7. Maria e José

Maria tem 40 anos e uma profissão de prestígio na área da intervenção social. Conheceu Rosa e Josefina devido ao seu cargo profissional. É filha de cabo-verdianos que vieram como contratados para as roças. Tem dois filhos pequenos e é divorciada. É licenciada. Cresceu *na roça* até aos 8 anos, e com essa idade veio residir para um subúrbio da capital, onde a sua mãe construiu uma humilde casa de madeira. Quando cheguei a São Tomé e Príncipe em Janeiro de 2012, Maria estava a acabar de construir a sua casa de cimento, onde residi em Abril e Maio, um dos símbolos do poder estatutário e do seu percurso de ascensão. Foi Maria quem me apresentou à família de Rosa, tendo-me dito que ficaria a residir com eles por se tratar da casa «de uma boa família».

José tem 50 anos. Os avós maternos, por quem foi criado, vieram de Cabo Verde contratados, assim como a família paterna. Possui o 11º ano e frequentou aulas de francês na *Alliance Française* da cidade, onde conheceu Maria. Tem 2 filhas e é divorciado. Veio para a cidade já adulto, ao contrário de Maria, que veio em criança. Foi há cerca de 10 anos que conseguiu casa na cidade, bem como um emprego, o que considera quase um «milagre», como descreverá, tornando-se «quase vizinho» de Rosa, ou seja, um vizinho do fim da rua, que quase não é a mesma rua. José era em 2012 técnico de terreno de uma ONG francesa. Em 2012 e em 2014, encontrava-se a construir uma «casa no campo», o sonho de uma vida, uma casa de cimento no «campo que não é roça, que *já é fora da roça*», como referiu, assegurando um certo estatuto. José, cujo percurso desenvolvo noutro capítulo (assim como o de Maria), comprou o terreno onde está a construir a sua casa de campo, a uns agricultores cabo-verdianos. Aí dorme habitualmente, na casa *em construção*, um projeto de vida, que lhe assegura um lugar fora das sanzalas da roça onde cresceu, e que alterna com as dormidas na sua casa na cidade. Em 2014 vivia quase exclusivamente fora da cidade, pois ficou desempregado, o que atribui sem sombra de dúvidas, ao seu estatuto étnico, como se verá. Assim, em 2014 já não trabalha nem vive na

cidade, apesar de manter a casa no fim da rua de Rosa, que pretende alugar a turistas, no futuro, quando tiver condições para a restaurar. Como referi, José conheceu Maria nas aulas de francês na cidade. Aí travaram conhecimento com um artista francês, tornando-se ambos amigos de Jean, que acabou por também conhecer Rosa, através de Maria.⁹³ Foi através de Jean que José se tornou amigo de Rosa e da família, e não por serem «quase vizinhos». Jean tornou-se um bom amigo de José e é seu vizinho na casa de campo, onde possui uma ótima vivenda com vista para o mar, num terreno que conseguiu comprar por intermédio de José.

3.8. O quintal e a casa

No quintal de Rosa fazem-se todas as refeições, à exceção de quando não há visitas, o que não é frequente. Nessas ocasiões, em que estamos só Rosa, Josefina e eu, come-se no quintal, na cozinha que está dentro desse mesmo anexo. Aí se encontra um lava-loiças, um micro-ondas, um fogão a gás, bem como as roupas para passar a ferro, que acabam por ser tema de conversa – o que se veste, onde se veste, como se veste, onde se compra/ou. Em frente da mesinha onde comemos (poucas vezes, reforce-se), junto à parede, está colocada uma folha A4 com a ementa da «dieta ideal» dividida pelos dias da semana, e que consiste basicamente numa alimentação variada.

No centro do quintal há uma grande mesa de madeira e vários bancos e cadeiras, também de madeira. Ao lado da mesa, a apontar para o portão, estão três cadeirões esculpidos pelo tio materno de Rosa, e ainda uma mesa de apoio onde costuma estar o rádio e, ocasionalmente, uma das duas televisões.⁹⁴ O rádio tem um papel de destaque e anuncia de manhã e ao almoço, quem morre, passando o resto do dia a sussurrar discretamente música tradicional forro - o *conjunto*, banda musical de homens, com guitarras e com vocalista, que canta em crioulo forro.

3.9. Ao almoço, quem morre: necrologia; o nome de saída enquanto o mais íntimo, a proteger

Em casa de Rosa, enquanto esta prepara o almoço no forno, é habitual ir-se escutando, pelo rádio, quem morreu. Num desses almoços gravei o que de seguida transcrevo. Repare-se, por exemplo, como Alberto continua irmão de Timóteo, apesar de já falecido, e como alguém é filho, mas também é irmão e tio - sublinhando-se a importância da família extensa – ou como o

⁹³ Note-se que também eu conheci Rosa e a família por intermédio de Maria, que por sua vez me foi indicada a partir de Lisboa por uma amiga portuguesa, devido à sua profissão na área da intervenção social.

⁹⁴ O aparelho que estava ocasionalmente no quintal tinha lugar fixo na cozinha da casa principal, sendo que o outro televisor estava habitualmente na sala.

morto é pai, irmão, sobrinho, tio, sendo inclusive anunciado como irmão de outras pessoas já falecidas. Através destes excertos, também podemos observar a diferença entre o nome de casa ou vulgo, e o nome de rua. Esta é uma prática de nomeação comum e transversal: cada sujeito tem sempre mais do que um nome, o nome de registo e de «escola», e o nome de casa, pelo qual se é tratado pela maioria das pessoas. Esta prática servirá de certo modo como proteção face aos maus-olhados e outras tentativas de aniquilação do sujeito, uma vez que os atos de feitiçaria se fazem precisamente através do conhecimento do nome «verdadeiro» ou de registo, que se tenta, por isto, ocultar. Não será por acaso que as pessoas que têm acesso ao nome de registo, como professores, padres, enfermeiros, médicos (já por si só cargos públicos de poder), mas também pais ou avós, são vistos enquanto sujeitos de enorme poder, em última instância vital, o que aprofundo no capítulo dedicado ao tema. Valverde explicou de forma exemplar esta diferença de nomeação, bem como os riscos de vida a estas associadas, alertando-nos ainda para o que entende ser «uma conceção de pessoa» em São Tomé: «Sob a superfície mais ou menos benigna das palavras e dos gestos visíveis, podem ocultar-se projetos duvidosos e, em alguns casos, perigosos e mesmo letais para a pessoa ingénua e desprevenida. Por isso, cada um, a seu modo, precisa de ser um mestre no jogo das aparências, saber o que deve revelar ou dissimular conforme as circunstâncias. [...] no Tchiloli, e na sociedade são-tomense, a pessoa humana é concebida como um “tesouro de informações” que deve ser gerido meticulosamente (cf. Brandes 1980 in 2000:36).[...] o modo como muitos são-tomenses concebem a pessoa humana se baseia, em parte, numa tensão fundamental entre um eu íntimo, privado, e um eu representacional, público [...]. O segundo opera como uma proteção existencial e, em alguns casos, metafísica do primeiro que é aquele que, na lógica desta conceção de pessoa, mais fielmente traduz a identidade do eu. Por exemplo, quase todos os são-tomenses possuem dois nomes: um “nome de casa”, que é o nome público mais utilizado e um “nome de batismo”, “de saída”, ou “de escola”, que só é acessível a um número mais ou menos restrito de pessoas, e é o que está ligado – para os que acreditam – aos espíritos da pessoa, podendo em caso de utilização indevida, sobretudo por feiticeiros, levar à destruição do indivíduo» (*ibid*). Ou seja, o nome mais íntimo é precisamente aquele que, noutros contextos, se consideraria público (de batismo, de escola, de saída): o «nome de saída» é o nome a proteger.

Voltando aos excertos que ainda não mostrei. Escrevi o seguinte nos diários de campo: «Noto como aqui a morte está sempre tão presente: a morte é grande parte da vida. Apercebemo-nos da importância da morte no quotidiano, cuja ‘celebração’ é feita em diversas ocasiões (funeral, velório, nojo, missa do sétimo dia, missa do primeiro mês, entre outras) que servem para unir e

reunir várias pessoas, familiares, vizinhos, amigos. Apercebemo-nos também, pelo que oiço na rádio, da importância dos percursos migratórios no arquipélago». Seguem-se finalmente os excertos que gravei e transcrevi, preservando a ficcionalidade⁹⁵ dos nomes.

«Faleceu pelas 3 horas e 50 minutos da madrugada de hoje, dia 5, no Hospital Dr. Ayres de Menezes, Eliseu Zynter, que residia em São Marçal, pai de Marina Dias Zynter, Joyce Dias Zynter e Baltazar Dias Zynter, irmão de José Domingos, Eugénia Elsa Zynter, Alice Madalena Zynter, Olívia Lopes, Josefa, e Renato Mafeu, Tio de Alexandrino Santos Silva, Geraldina Zynter, sobrinha de Eliseu, Eunice, Fernanda e outros. O seu funeral será realizado às 9 horas de amanhã, dia 6, no cemitério de Gongá. Faleceu em Angola, vítima de doença prolongada, Augusto de Sampaio, filho de Alberto de Sampaio, irmão de Timóteo já falecido, Júlio, Adérito Graça Lopes, Isabelinha, Ivone, Luz Guilhermina de Sampaio. Sobrinho de Severa Lima de Sampaio, tio de Amílcar, Martinho, Mateus, Sílvia, Guadalupe, Teresa, Lourenço, Beatriz, Constança, e outros. Avisa-se que a missa do 7º dia será celebrada por sua alma no sábado dia 10 na igreja de Guadalupe, às 7 horas. A concentração familiar será na 6ª feira na residência do Sr. Sampaio [...]; António Furtado, mais conhecido por Romeu, residente em Portugal, filho de Icário Furtado, já falecido, irmão de Dionísio Furtado residente em Angola, irmão de Timóteo Santos, residente em Luanda, e de Angelina Maria Furtado, residente em São Tomé e Príncipe [...]. A concentração da família será às 9 horas em Almas; Família e amigos de Jerónimo Ambrósio que foi mais conhecido por Nuno, avisam que será celebrada a missa por sua alma, na 5ª feira dia 9 pelas 10 horas, na Igreja de Bombom. A concentração familiar é feita amanhã na residência da sua mãe, em Pantufo. [...] Joana Inês Silva, que foi mais conhecida por Eugénia [...] missa do 3º mês sufragando a sua alma na 5ªfeira, dia 9 na igreja de Bombom e o nojo será na véspera na sua antiga residência [...]» (12h00, 26 Fevereiro de 2012).

3.10. Programa de rádio «o amor verdadeiro»: discos pedidos por todo o São Tomé; 100% crioula, 100% buga tem mistura

Em 2014, vivia sozinha e tinha já o meu próprio rádio – aquisição muito significativa para Rosa e Rui, como descrevo à frente – aparelho que ligava, tal como Rosa, antes de adormecer. Já de madrugada passava na rádio nacional o «programa dedicado à música romântica, ao amor verdadeiro», dizia o locutor, no qual se aceitavam «discos pedidos». Ligava gente de todo o São Tomé a pedir músicas, inclusive das localidades mais isoladas, como certas roças e mesmo

⁹⁵ Tentei atribuir nomes equivalentes tendo em conta o contexto local.

a altas horas da noite. Durante quanto tempo teriam estado a juntar dinheiro para comprar o saldo? era o que pensava. Quem «pedia os discos» identificava-se regra geral pelo nome (vulgo), pela localidade de residência, e às vezes referiam o que faziam profissionalmente. Pediam depois determinada música que dedicavam comumente à família e aos amigos, cujos nomes se costumavam mencionar (também o vulgo). Fiquei muito impressionada com o poder mobilizador do rádio, como podia unir pessoas tão distintas e tão distantes, da vivenda de luxo da capital às casas-comboio de uma roça acima das nuvens. Não fiz uma lista exaustiva dos pedidos, até porque o meu objetivo era, como já foi dito, adormecer. Registei porém que «ouvi rap, quizomba, muita música brasileira, como por exemplo, do Roberto Carlos. O romantismo está muito na moda», escrevi no diário. Anotei ainda ter ouvido, repetidas vezes o mesmo anúncio referente a um sumo de frutas e que era algo como: «100% crioula, 100% buga tem mistura, 100% crioula, tem mistura», cantada em crioulo de Cabo Verde, o que achei muito interessante e que relatei com o recente elogio da cabo-verdianidade nas ilhas, tema a que já fiz referência e ao qual voltarei. Afinal, «ter mistura» também pode ser algo positivo, ao contrário do que disse Rosa sobre os forros do Riboque, o que aprofundo no capítulo seguinte.

3.11. Voltemos ao quintal e à casa de Rosa

A televisão que estava no quintal dividia o seu tempo entre o quintal e a cozinha, encontrando-se maioritariamente sintonizada nos noticiários televisão nacional são-tomense (TVS), da RTP Internacional, da RTP África e no da TV France, noticiário que Josefina gostava de assistir à noite, já em casa, antes de passar à sala e a outra programação, onde estava o outro televisor, onde eu e Josefina assistíamos em 2012 à novela brasileira da *Globo*, depois das tais notícias *em francês* nas quais Rosa também atenta enquanto faz arrumações na cozinha, antes de se deitar. Na cozinha estão dois grandes frigoríficos e uma arca congeladora, bem como uma mesa enorme onde um dia houve um jantar de cerimónia, com uns oficiais «históricos», disseram-me. Para além da sala e da cozinha, a casa tem ainda 3 quartos e uma casa de banho «completa», com uma enorme banheira que nunca é usada, vendo-se nas prateleiras vários produtos de higiene expostos, inclusive para o corpo e cabelo. Os banhos tomam-se sempre na casa de banho do quintal, de água fria, num chuveiro de um pequeno poliban, ou então com caneca, uma vez que o chuveiro tem muito pouca pressão. Num fim de dia típico, depois do jantar e já dentro de casa, Rosa encontra-se a guardar o que sobrou do jantar nos frigoríficos e organiza a comida para o dia seguinte, que retira da arca congeladora. Logo depois, recolhe-se no quarto. Aí, liga o rádio, cuja programação oscila entre a música de *conjunto* e programas da igreja católica. Ao mesmo tempo manuseia ou lê a bíblia, adormecendo pouco depois. Acordará

de madrugada, lá para as 5 da manhã, como é comum em São Tomé, indo acender o forno a lenha do quintal, que aguardará as panelas onde se cozinhará para alimentar os habituais comensais.

João, ao fim do dia, ou está fora com os amigos⁹⁶ ou está no seu quarto a ver séries e filmes no seu PC, nomeadamente séries norte-americanas que conheceu em Cuba, segundo me disse.

Josefina, nos intervalos da novela da *Globo*, também se entretém no seu PC, nos programas *Paint*, *Photoshop* e quando passou a ter internet em casa, em 2014, no *Skype*.⁹⁷ Em 2014, por vezes, trabalhava ainda à noite em traduções⁹⁸ e estudava para o mestrado, depois e antes da novela, deitando-se tarde.⁹⁹ Em 2012, como referi inicialmente, estava previsto a minha estadia em casa de Rosa durar apenas uma semana, pelo que Josefina havia-me gentilmente cedido o seu quarto por esse tempo. Porém, devido ao acidente que sofri (ver capítulo anterior) acabei por aí ficar mais de 2 meses, pelo que Josefina passou a dormir numa cama situada na sala. Essa cama servia inicialmente para sesta, estando colocada estrategicamente junto a uma enorme ventoinha móvel. Todos os quartos da casa tinham ventoinhas - tal como em casa de Maria - e Rosa controlava sistematicamente o seu uso, por causa da conta da eletricidade. A decoração da sala era muito familiar: uma arca em madeira trabalhada, um termómetro antigo em forma de caravela, que encontrei em casas em Lisboa, um relógio de parede, uma aparelhagem gigante, que ocupava bastante espaço, várias mesas de apoio com *bibelots*, como animais de madeira: um elefante, uma girafa, caixas, dois cocos de artesanato são-tomense, tijelas «chinesas», dois pequenos candeeiros do *IKEA* a energia solar e fotografias da família emolduradas. Nas estantes e nas mesas, viam-se muitos livros - principalmente das áreas de estudo e de trabalho de Josefina e João, dicionários, *dossiers*, Cds, o PC de Josefina, velas em candelabros trabalhados e anjos de gesso branco, que se veem frequentemente à venda nas lojas de Lisboa. Ainda na sala, encontrávamos o telefone fixo, muito usado, um grande tapete axadrezado, que fazia lembrar os tapetes de Arraiolos, um grande candeeiro de teto, em vidro.

Havia dois grandes sofás tapados o tempo todo por lençóis brancos (o padrão que espreita é axadrezado em tons castanhos), onde por vezes João dormia a sesta. A cama onde dormia Josefina estava tapada por uma coberta em tons creme. Os móveis eram de madeira maciça, típicos dos anos 50-60, havendo estantes, mesa e cadeiras, um guarda-louça que expunha a loiça de cerimónia, como copos de cristal e pratos. Via ainda duplos cortinados, brancos e debruados em renda, que tapavam todas as janelas que teriam vista - se não estivessem sempre tapadas - para a parte detrás do quintal, onde estavam as capoeiras de galinhas, as plantas

⁹⁶ Só regressava tarde aos fins-de-semana.

⁹⁷ À altura não tinha *Facebook*, e ainda não tem: «prefiro não ter» - comentou.

⁹⁸ Ajudei-a algumas vezes, a seu pedido, em questões gramaticais do português.

⁹⁹ Acabámos por estudar várias vezes juntas, em sua casa, em bibliotecas, no estúdio que aluguei em 2014.

medicinais, as flores, as árvores de frutos e de fruta-pão. Reparei ainda em vários naperons, num enorme cisne azul de porcelana, que navegava em cima da arca trabalhada. Na parede, estavam pendurados os quadros recentes de Jean, o tal amigo francês de Maria e José, que compunha quadros que pretendiam retratar «São Tomé autêntico e exótico», regra geral feitos de areia que desenhava padrões e figuras «típicos». Via-se também um outro quadro de cortiça, com mais fotografias de familiares, algumas do tipo passe, tal como o que existia no quarto de Josefina. Observavam-se ainda as roupas de Josefina, os seus cremes, perfumes e malas, que estacionavam temporariamente em cima de cadeiras e de uma mesa de camilha, enquanto lhe ocupei o quarto. Uma das cadeiras segurava-lhe a roupa já escolhida e preparada de véspera, para ser usada no dia seguinte. Via-se ainda uma mala de viagem, minha, ainda por desfazer, encostada a um canto da sala, por não haver mais espaço no quarto de Josefina. O seu quarto situava-se mesmo ao lado da sala. Descrevi-o a partir da sua cama, no início de fevereiro de 2012, da seguinte maneira: «Estou no quarto de Josefina: há várias estantes com muitos dicionários (de francês, de português), romances de Haruki Murakami, livros de receitas e fotocópias com dicas sobre ginástica e dietas, coladas com fita-cola na porta do quarto. Na parede ao lado da cama, está um quadro de cortiça, onde estão expostas as fotografias do casamento dos seus pais – o casamento é uma prática muito pouco comum em São Tomé e Príncipe – fotos tipo passe, suas, de João, da mãe e do pai, e dos outros irmãos. Há ainda fotografias de crianças e bebés, e um postal com a imagem da Torre Eiffel. Também vi uma torre Eiffel, em forma de íman, colado num dos frigoríficos da cozinha. Numa das cómodas em frente a um grande espelho, vejo cruzeiros e rosários, uma imagem de Nossa Senhora de Fátima, e ao lado uma panóplia de cremes de rosto e corpo, amaciadores de cabelo e perfumes de marca. O quarto tem ainda um grande guarda-fatos que não fecha devido à enorme quantidade de roupa, sapatos e malas que Josefina comprou - quase todas - 'no exterior' (roupas da Zara, Mango, H&M, etc.). Debaixo da cama onde durmo - que é enorme, feita em madeira trabalhada, e que possui um ótimo colchão ortopédico - está um copo de água¹⁰⁰ cheio quase até cima [...]. Também aqui estava a bíblia, num banquinho ao lado da cama, sempre aberta, mas Josefina já a levou para a sala, onde dorme».¹⁰¹

Voltemos ao quintal. Ao pé da mesa onde se comia e antes de entrarmos na parte de trás do quintal, onde estavam as capoeiras, estava o forno a lenha, onde Rosa cozinhava, alternando com o fogão a gás situado no anexo, ou, em raras ocasiões - quando estamos só nós – com o

¹⁰⁰ Mais tarde percebi que o copo contém água e sal e é usado contra os maus-olhados, prática comum a outros contextos.

¹⁰¹ Excerto de diário de campo, escrito no quarto de Josefina, em Fevereiro de 2012.

micro-ondas situado no mesmo anexo. No quintal havia ainda uma parte de lavandaria, onde a empregada - Elsa em 2012, Emília em 2014 - passava a maior parte do tempo. Elsa e Emília só trabalhavam de manhã e, no caso de Emília, apenas alguns dias da semana. Ambas dedicavam o seu tempo a tarefas como lavar à mão, corar e estender roupa. Elsa estava mesmo proibida de cozinhar – não poderei afirmar o mesmo em relação a Emília - tarefa exclusiva da dona da casa, proibição que não é de somenos importância, como explicarei. Elsa nunca entrou dentro de casa de Rosa e era vigiada com bastante desconfiança. Podia porém entrar no anexo do quintal, onde estava também a cozinha que descrevi. Em 2012 praticamente não estabeleci diálogo com Elsa, pois Rosa não gostava que eu o fizesse. Elsa também não me deu qualquer tipo de abertura, pelo que resolvi não insistir, até para não a prejudicar nem ao seu trabalho. Em 2014, Elsa tinha sido despedida e estava outra senhora no seu lugar, como já se disse, Emília, que ia apenas 3 vezes na semana. Perguntei por Elsa ao chegar de Portugal (em 2014) e Rosa não quis adiantar informação dizendo apenas que «são coisas que acontecem, empregada é difícil de manter». Emília era tratada com muito mais respeito e vim a perceber que era vizinha de uma grande amiga de Rosa mas que agora estava «a passar necessidades», pelo que foi trabalhar para o seu quintal. «*Dona* Emília já comeu? E chegou? Não come mais? *Dona* Emília senta. *Dona* Emília quer uma boleia?», ouve-se com frequência, um tratamento cuidadoso e gentil, impensável ao tratar-se de Elsa, que não era *Dona*.

Em 2014, ao chegar de Lisboa, reparei que, pendurado na parede do quintal, estava outro espelho – muitíssimo discreto, dos que se vendem no mercado - pequeno e vermelho. Dois anos antes, havia um outro, do mesmo tipo, mas em azul, o que pude confirmar comparando fotografias. Mais tarde, alguém me disse que este tipo de espelhos servia para tirar o mau-olhado. «Aquele só pode ser para isso», escrevi, pois estava colocado a uma altura a que ninguém conseguia chegar para se ver «a não ser que se tenha dois metros de altura ou mais. «Quem se verá naquele espelho?», foi uma das questões que não fiz a Rosa. Reparei ainda nas habituais flores de plástico em cima da mesinha do rádio, apesar de no quintal se plantarem lindas rosas de porcelana, uma flor endémica das ilhas, e que se oferecem a visitas de maior cerimónia, como aconteceu num almoço com uma médica cubana (ginecologista da família) a trabalhar há muitos anos nas ilhas.

O rádio estava ligado, como sempre, tocando música «tradicional» *follo ou conjunto*, como se diz. Os cadeirões de madeira, feitos pelo tio de Rosa, esperavam os corpos que os ocuparão na sesta a seguir ao almoço. «Eu mereço Joana», dirá sempre Rosa ao instalar-se, antes de adormecer.

Na parte de trás do quintal, afastadas da mesa onde se comia e conversava, estavam capoeiras com galinhas, onde se iam buscar «ovos frescos» e várias plantas medicinais usadas nos pratos que Rosa elaborava. As plantas, e os frutos, eram ainda usadas em diversos momentos da vida quotidiana relacionados com situações de saúde e doença, como demonstrei. Na parte da frente da casa, via-se relva bem aparada - de vez em quando iam lá uns rapazes aparar a relva e podar as árvores - e árvores de frutos, como limoeiro, abacateiro, árvore da fruta-pão, e outras plantas que Josefina nomeará mais à frente. Havia também um grande reservatório de água, em cima do qual se colocavam a carregar, diariamente, vários pequenos e coloridos candeeiros que funcionavam a energia solar, comprados no *IKEA* de Alfragide, disseram-me. Assim, o quintal de Rosa, lugar multi-referencial, constitui-se enquanto lugar de trabalho, de socialidades diárias e outras mais cerimoniosas, de reforço de laços e afetos, e ainda enquanto espaço de aprovisionamento, de água e luz, de alimentos, como galinhas e ovos, frutos e fruta-pão, o alimento base de toda a população, a par da banana; de cuidados de saúde com o recurso às plantas medicinais, muitas das vezes usadas os pratos que Rosa confeccionava, e de segurança, constituindo o quintal uma barreira até à casa. É ainda no quintal, na parte da frente, que se guardavam os automóveis, um novo e moderno, pertencente a Josefina, mas muitas vezes conduzido por João, e outro automóvel mais clássico, pertencente à empresa onde trabalha Josefina, e que a própria conduzia ocasionalmente.

O quintal possuía um grande portão, que estava sempre trancado à chave. Assim, cada visita tinha sempre de se apresentar, ao bater. A casa principal tinha duas portas: uma com rede de proteção de mosquitos, mais exterior, e outra de ferro, com várias fechaduras e trancas que Rosa fechava sempre e só depois de todos os membros da família terem entrado, estando sempre alerta no seu sono, e se preciso, levantando-se durante a noite. No quintal encontrávamos uma cadela, que era muito querida pela família e visitas, tratada «como gente! Vê só!» e que morreu em 2013 devido a «morte misteriosa».¹⁰² A morte da Bonita foi sempre um assunto do qual não se podia falar, pois «tudo o que tem nome existe», desconfiando-se de uma morte não natural. Em 2014 havia outro cão no quintal, ainda cachorro, que se estava «a educar». Um dia referi-me ao facto de este ser muito brincalhão e «bem-educado», comentei. Rosa respondeu: «a mãe desse cão é cadela de um médico. É por isso», o que achei muito curioso, até cão tem estatuto. «É metade nosso, metade do José», acrescentou Josefina.

3.12. De novo entreaajuda e capital social; as trocas: «a minha jaca», azeite natural da minha mãe, Compal maçã do *Intermar*

¹⁰² Provavelmente terá sido envenenada. Rosa e os filhos queriam ter feito autópsia mas não o fizeram por ser extremamente dispendioso. Todos choraram a cadela, considerada da família.

Rosa tomou, ocasionalmente, conta dos filhos de Maria, dois rapazes pequenos, e desempenhou essa tarefa a tempo inteiro em 2010, porque Joelma, a avó materna das crianças, viajou para Cabo Verde, «a sua terra» que não visitava desde os anos 50, e na qual permaneceu um ano. Joelma voltou a cuidar dos netos em 2011. Em 2012, no período em que vivi com Maria, essa tarefa passou a ser desempenhada pela sua sobrinha Joana, menina que veio «da roça», como dizia Maria, tema a que voltarei noutro capítulo dedicado ao tempo em que residi com as mesmas.

Maria ajudou a cuidar de uma tia materna de Rosa, em grande parte devido à profissão privilegiada que exercia há cerca de 5 anos. Maria apoiou Rosa aquando das mortes do seu marido e da sua mãe, a quem Rosa assistiu e cuidou em sua casa, em situação de doença prolongada. Rosa recebeu Maria nos meses muitos atribulados¹⁰³ do seu divórcio e por diversas vezes as ouvi partilhar opiniões consensuais sobre «a bandidagem dos homens são-tomenses», unindo-se enquanto mulheres. Arlindo orientou as obras de finalização da construção da casa de Maria, apoiou a construção da futura casa de Josefina – que até hoje continua *em construção* – uma vivenda enorme num dos bairros mais conceituados da capital, e que é precisamente ao lado da sua, outra enorme vivenda. Arlindo tinha ainda apoiado esta família em inúmeras ocasiões e em coisas tão simples mas tão simbólicas, como demonstro ao longo do texto, tais como o ato de trazer fruta e legumes *frescos* das roças que visitava durante o dia, devido ao seu trabalho, e que conhecia «como as palmas da mão», como referiu; ou produtos da horta da sua mãe, que trabalhava no campo. Lembremo-nos que Arlindo passou parte da sua infância em roças, pois o seu pai foi feitor. Arlindo é ainda padrinho do filho mais novo de Maria, e Josefina será sua futura vizinha. Todos ajudaram Rosa, dando-lhe apoio moral, em alturas mais complicadas, como nas mortes referidas acima, e esta retribuía, quotidianamente. Tal como Arlindo, também José trazia, ocasionalmente, frutas da dependência da roça onde nasceu e cresceu, e onde voltou a trabalhar com mais intensidade e a tempo inteiro em 2014, num lote de terra que conseguiu obter antes de migrar para a cidade. Como já foi dito, nesse ano, tinha perdido o emprego na cidade, na ONG francesa, e não teve direito a qualquer subsídio de desemprego, pelo que se voltou de novo para a terra, trabalhando-a para subsistir e para poder alimentar-se e às suas duas filhas, com quem estava

aos fins-de-semana.¹⁰⁴ Como já se disse, José vivia na sua «casa de campo», ainda em

¹⁰³ Maria foi vítima de violência doméstica continuada.

¹⁰⁴ As filhas viviam com a sua ex-mulher e estavam com José aos fins-de-semana.

construção, com dois sobrinhos, que o estavam a ajudar a concluir a casa.

Arlindo e José, contribuía(m) deste modo para os almoços e jantares partilhados, cozinhados por Rosa no seu quintal. Também eu levava sempre algo, apesar de Rosa me dizer para não me preocupar com isso.

Jaf: «O que quer que leve Dona Rosa?» perguntava habitualmente.

«Nada [...]» respondia Rosa, num ritual rotineiro.

Acabei por levar quase sempre um sumo Compal de maçã, comprado no *Intermar*, mercearia de portugueses a residirem nas ilhas, muito apreciada por quem aí pode fazer compras, pois é tudo muito caro, por se venderem sobretudo produtos importados. Levei quase sempre este produto, desde 2012, após consultar a sua filha, que me informou ser o sumo preferido da sua mãe, satisfação que pude confirmar pois Rosa mostrou-se sempre muito contente sempre que o ofereci.

Recordo um episódio exemplificativo deste processo de trocas. Em Janeiro de 2014, encontrámo-nos todos – as visitas regulares – ao portão do quintal de Rosa, cada um com a sua oferta, para mais um almoço partilhado: «Hoje em casa de Rosa, José também está, para o almoço. Chega na sua moto todo-o-terreno, com a qual ficou do seu trabalho enquanto técnico de campo, com uma jaca gigante às costas, que retirou da mochila. Encontrámo-nos todos ao portão: eu com um Compal de maçã do *Intermar* na mala, José com uma jaca, Arlindo com azeite «natural» que trouxe da sua mãe. José disse, muito contente: 'Dona Rosa, eu só consegui trazer duas, com a mota só consigo trazer duas [jacas]. Isto é reбуçado gigante, trouxe reбуçado! É xuxa! Isto é muito bom mesmo, xuxa que não dá vontade de parar de comer! É minha jaca!», diz orgulhoso e satisfeito. Toda a gente se riu» (excerto de diário de campo, encontro ao portão de Rosa, para o almoço, Fevereiro de 2014).

É de extrema importância para José poder oferecer a Rosa «a sua jaca», um símbolo da sua autonomia e do seu percurso, sendo muito importante a atividade de plantar no seu próprio lote, de onde pode retirar produtos quer para o seu consumo quer para oferecer. José planta tudo «sem químicos», «tudo natural», uma prática que ultrapassa contextos¹⁰⁵ e que aprofundarei no

¹⁰⁵ Em 2014, quando regresssei a Lisboa, tive uma forte sensação de se «repetirem mundos. Escrevi: «Os produtos da terra` são também uma marca muito importante no dia-a-dia da *Europa*, como em São Tomé e Príncipe. Cheguei a Lisboa, fui ao *Continente* e estava lançada uma marca de iogurtes líquidos de ananás da Madeira e de maçã de Alcobaça. Liguei o *facebook* e saltou-me à vista a moda ´do sem químicos e dos produtos da terra`, dos produtos biológicos, os movimentos *dos novos rurais*, uma série de questões que me chamaram a atenção precisamente em São Tomé» (excerto do diário de campo, junho de 2014). Leia-se a propósito dos processos de ruralização, os trabalhos de José Manuel Sobral (ex.1993, 2004a; 2004b), Leal (ex.2007a), de Vera Marques Alves (ex.2007), de Luís Silva (ex.2008), entre tantos outros. Consulte-se, por exemplo, a compilação de artigos reunidos na revista *Etnográfica* sob o tema «Usos da ruralidade», dossier organizado por João Leal em

capítulo sobre o percurso de José. Como já referi, José trabalhava numa ONG internacional em projectos de desenvolvimento das áreas rurais associados a «processos políticos de matriz global e territorial» que envolvam as comunidades locais num suposto modo de vida «sustentável, apostando[-se] na sensibilização ambiental e ecológica» (Luís Silva, 2008:9). Este é um contexto ideológico global, no qual se atenta na fabricação dos produtos considerados endógenos, autênticos, puros, típicos, apostando-se na patrimonialização dos mesmos (cf. Silva, 2008:10; Sobral 2004:244; 267-268), dinâmicas que envolvem agentes ao nível local, regional, nacional e transnacional (cf. Sobral, 2004:244).¹⁰⁶

Escrevi: «a minha jaca, a minha galinha, os meus ovos» semelhante a frases como «a minha jinginha, o meu vinho, das minhas vinhas, as batatas da terra, *da minha terra*», ouvidas noutros contextos. Recordei-me do Sr. Jaime, migrante em Lisboa, de origens humildes, e que mantinha uma forte ligação à sua terra de origem, uma pequena aldeia onde conseguiu construir uma *boa casa* num terreno onde faz questão de continuar a plantar as suas batatas – bem como o seu próprio vinho. Relembrei o gosto que tinha em cavar *as suas* batatas e de produzir o *seu próprio* vinho, como se fosse uma questão de honra, de autonomia, de dignidade. Recordei-me ainda da importância que o Jaime e toda a família davam aos produtos da sua terra: as azeitonas e o azeite, as cerejas, o marmelo e a marmelada, veículos de religação. Nas ilhas como noutros contextos, o ter-se a própria terra e o que desta se retira, contribuiria para processos de criação de percepção de alguma autonomia, o que teria contornos ainda mais reforçados nas ilhas atlânticas, por se tratar de um contexto que sofreu um processo de colonização e escravatura.

3.13. *Keep-while-giving*: estratégias profundas de retenção

Pense-se no conceito de «keeping-while-giving», desenvolvido por Annette Weiner,¹⁰⁷ a propósito das práticas de trocas na Melanésia. Esta autora problematiza o significado das trocas, nomeadamente o seu simbolismo, sugerindo que muitas destas práticas, entendidas superficialmente enquanto reciprocidades, deverão também ser entendidas enquanto estratégias de retenção, processo que a autora denomina de «keep-while-giving». Estas práticas seriam

2007.

¹⁰⁶ José Manuel Sobral tem vindo a escrever sobre as dinâmicas - que considerou transnacionais - vinculadas à busca de tradições, muito em parte relacionadas com práticas de consumos alimentares (ex. 2014), mas também relacionadas, por exemplo, com a arquitectura «vernáculo e nacional» apontando inclusivamente a antiguidade destes processos -desde o século XIX, -de autenticação e patrimonialização do rural e do popular, analisando ainda a sua relação com as identidades nacionais, nomeadamente em Portugal (Lowenthal 1993 [1985]: in 2004: 395-396).

¹⁰⁷ Weiner desenvolve este conceito no seu livro de 1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*.

assim também reivindicações identitárias, representações de si, ou seja, os bens das trocas seriam entendidos pelos sujeitos enquanto bens inalienáveis – e na verdade, intransmissíveis – pois representariam as suas próprias identidades (Weiner 1992 in Harrison, 2007:5). Estes bens, integrados no sistema económico ou de troca direta, seriam trocados de modo a assegurar o estatuto identitário de uma pessoa ou grupo (*ibid*). Segundo Harrison, Weiner sugeriria uma outra perspectiva na antropologia económica, que se focaria sobretudo na reciprocidade, desenvolvida em importantes trabalhos como o de Mauss (1925) e Lévi-Strauss (1969), nos quais se assume que a motivação para práticas de «gift transactions» ou mesmo das alianças matrimoniais, seria a obrigação moral de repor dívidas no futuro, isto é, oferece-se algo porque se espera vir a receber, em retorno. Porém, não negando esta hipótese, que existiria a par, Weiner propõe olhar-se para além da reciprocidade, de modo a compreender como muitas práticas de trocas poderão ser estratégias profundas de retenção, pois na verdade o que se troca seriam muitas das vezes objetos considerados pelos sujeitos enquanto inalienáveis, estando a sua troca intimamente relacionada com constituição de identidade, nomeadamente identidades coletivas, e ao longo do tempo. Na verdade, a troca, consistiria numa ação de reivindicação e de reforço de um estatuto, representado pelo tipo de bem «trocado», ou melhor, retido. Ou seja, a manutenção de determinada identidade estaria dependente da manutenção de «an exclusive association with a distinctive set of symbolic objects, and preventing rivals and others from acquiring them» (Weiner 1992 in Harrison, 2007:7). Também Simon Harrison estudará as práticas simbólicas que representam identidades sociais, focando-se nos consumos, e nos modos como estes são, muitas das vezes, prolongamentos identitários. Esta hipótese teórica parece-me muito profícua para esta tese (a par da da reciprocidade), senão vejamos: José, um descendente de cabo-verdianos, população a quem foi negada uma série de acessos, nomeadamente à terra (como explicarei em detalhe), conseguiu obter um lote de terra na roça onde nasceu e cresceu, e onde pode cultivar para seu consumo, sem ser por conta de outrem. José reivindica o acesso dos cabo-verdianos e seus descendentes à terra, no sentido literal e metafórico, uma terra que muitas das vezes lhes é negada, o que se poderá facilmente compreender, por exemplo, pelo uso do termo *gabon* ou estrangeiro, associado a todos os cabo-verdianos e descendentes. Estes foram e ainda são excluídos do espaço público, dos bons empregos na cidade, da própria cidade, da posse de terra, e até por vezes do direito à nacionalidade e ao voto, como se verá. José reivindica pertencer e revindica autonomia, que passa por poder oferecer – retendo – a jaca *da sua* terra. O mesmo faz Arlindo, que demonstra ter acesso aos produtos da terra da sua mãe e a outros que traz das roças por onde passa, devido ao seu trabalho, que é quase um prolongamento do trabalho do seu pai no que toca ao conhecimento sobre a vida nas roças. Não será por acaso que ambos escolhem trazer para os almoços partilhados em casa de Rosa, os

produtos que plantam - ou que plantam por si, no caso de Arlindo. São produtos «seus», em toda a sua significância, são os tais «bens inaliáveis» a que se refere Weiner, no sentido em que são bens que os representam, que lhes reforçando a pertença, sendo as oferendas reafirmações de estatutos: deste modo, também podem pertencer ao quintal de Rosa. É preciso entender o que a terra – a posse da terra - representa para os forros, para os «quase forros», para os angolares, para os cabo-verdianos como para qualquer pessoa nascida e/ou residente em São Tomé, no presente e no tempo colonial. Basta compreender a história das ilhas: ter terra, significou muitas das vezes – nem sempre – um vislumbre de liberdade. José pode finalmente afirmar-se enquanto detentor de terra, o que conseguiu há cerca de 15 anos, como explicarei. Arlindo também reivindica uma ligação à mesma, supostamente privilégio apenas dos forros «antigos», que não seria o seu caso - por intermédio da mãe, que planta o campo e por intermédio da sua profissão. Cada um se afirma enquanto detentor de conhecimentos do mundo agrícola (como se verá melhor) e enquanto detentor de produtos essenciais, da terra, da *sua terra*, São Tomé, uma importante reivindicação de pertença nacional, através de dois sentidos da terra, a terra agrícola e a ilha onde se nasceu e/ou reside.

Neste mesmo sentido, eu representei a pedido de Rosa (por intermédio da filha), o produto *importado*¹⁰⁸ da mercearia portuguesa – retive essa identificação, seguindo Weiner, uma certa noção de europeidade e de exterior, de alteridade. Eu não poderia ser da terra, apesar de por vezes lhes levar para dentro de casa «a rua» daquela terra, a rua de que queriam distância, através das minhas socialidades, por exemplo com Benny, o que senti por diversas vezes.

Assim, também a minha pertença se reforçava, a seu pedido, enquanto portuguesa e europeia, ao trazer produtos da tal mercearia, o que pude comprovar. Um dia, levei para um almoço partilhado, frutas frescas que tinha ido comprar ao mercado, o que não foi do agrado de Rosa, mostrando-se incomodada: «Joana vai saber a que pessoa comprar? Vão enganar Joana». Não faria algum sentido, em termos representacionais, tendo em conta esta lógica, ser eu a levar «produtos da terra», ainda para mais «sem orientação de Rosa», o que não voltei a fazer.

3.14. Conjunto tem misturas: uma questão de «gosto»¹⁰⁹ e de género

Josefina não frequentava cafés populares ou discotecas, quando saía optava por ir, por exemplo, a inaugurações ou espetáculos ocasionais que ocorriam no hotel *Pestana* ou no *Clube Santana*, prestigiados lugares «internacionais», por vezes organizadas pelo banco da empresa onde trabalhava em 2012. Josefina frequentava esporadicamente um requintado salão de chá – também quis ir conhecer um novo bar pertencente a um francês - e íamos por vezes juntas à galeria de arte da cidade, a CACAU (Casa das Artes, Criação, Ambiente, Utopias), em

¹⁰⁸ O Compal de maçã.

¹⁰⁹ De estatuto/de classe.

2014.¹¹⁰

Um dia de Março de 2012, bateram ao portão, era o tio Silvino. Ele e a esposa¹¹¹ iam visitar-me algumas, vezes desde o acidente, apesar de não nos conhecermos anteriormente. «Ah, Tio Silvino, entra. Então?», cumprimentava-o Rosa com 2 beijinhos, o que não era habitual fazer com outras visitas. «Tá melhorzinho? como está? sente aqui um bocadinho. Só que aqui tem mosquitos...», referia Rosa, muito cerimoniosa, indicando-lhe os cadeirões para se sentar, onde eu também ficava sentada, com a perna esticada apoiada num banco.

Tio: «só um bocadinho, só 5 minutos. Como está a menina? E a sua família?», dirigindo-se a mim.

Jaf: «melhor, obrigada», respondi envergonhada por estar de pijama.

Josefina foi «fazer refresco», uma limonada, pelo que ficámos a conversar e a beber o sumo nos cadeirões do quintal, à medida que Rosa ia afastando os mosquitos com um pano, quer de tio Silvino, quer de mim, pois estávamos precisamente na hora deles, antes do anoitecer.

Rosa: «Tio Leonel, como é que esta lá em casa?» Tio: «Tá tudo bem, a filha tá um bocadinho em baixo, não está contente no trabalho lá em Angola¹¹² [...]». Nesse dia, tio Silvino contou que tinha ido a uma festa «muito interessante», na CACAU onde atuara «um ótimo músico da Guiné, tocou saxofone, foi muito bom, disse, acrescentando que era uma festa organizada por um banco, na qual «só se entra por convite», inquirindo o porquê da ausência de Josefina.

Tio: «Eu achei que a Josefina também iria. Tanto tempo que não a vejo nesses ambientes».

Rosa: «Tem razão. De vez em quando é preciso a gente divertir-se um bocadinho. Não é sempre mas...».

«A empresa onde trabalho é do outro banco», respondeu Josefina.

Rosa: «É. É verdade, e quando fazem qualquer coisa, convidam sempre. É verdade».

Numa outra noite, na primeira semana de 2012 - ainda nos conhecíamos todos muito mal – atuava um *conjunto*¹¹³ mesmo ao pé da casa de Rosa, cuja música – muito alta - nos impedia de adormecer. Eu queria ir assistir e comentava gostar muito daquele tipo de música. Rosa respondeu por fim: «Se Joana dissesse mais cedo, Arlindo podia ir consigo uma meia hora, uma hora», referindo-se ao facto de Arlindo já ter ido para casa. Nunca colocou a hipótese de eu ir com João, o seu filho, que estava presente no quintal enquanto falávamos.

¹¹⁰ Em 2012 Josefina praticamente não saía de casa em atividades de lazer, o que já não acontecia em 2014.

¹¹¹ Não os voltarei a encontrar em 2014 nem sequer no fim de 2012, apenas encontrei ocasionalmente a tia Júlia a fazer compras na prestigiada mercearia portuguesa da capital.

¹¹² A sua filha teve de emigrar, pois não conseguia encontrar trabalho em São Tomé, mesmo sendo licenciada

¹¹³ Tocaram duas noites seguidas.

«[É] música típica, chama-se fundão. *Tem misturas* nesses lugares», disse João.

Eu estava mesmo determinada a ir assistir,¹¹⁴ porém sabia que não queriam que fosse sozinha, pelo que acabei por ser eu a convidar João, olhando diretamente para Rosa, que lá consentiu: «mas só meia hora» recomendou e assim fizemos. Lá fomos sem trocar palavra, pois João manteve-se completamente distante, sempre a olhar para o relógio, sem mostrar qualquer entusiasmo – e mesmo algum desprezo – pelas belíssimas guitarradas que se faziam ouvir no terraço onde atuavam ao vivo os *Sangazuza*. Escrevi o seguinte dessa noite, na primeira semana de 2012: «Ouve-se música, muito alto e já são 23h00. Rosa diz que é música ao vivo acho que são os *Sangazuza*, mesmo ali ao lado, em água-Arroz».¹¹⁵ Os *Sangazuza* são um grupo musical histórico muito conhecido em São Tomé,¹¹⁶ tocam um estilo de música, *o conjunto*. A maioria dos seus membros são forros e cantam também nesse crioulo. Rosa comentou: «Eles ficam lá sábados ou sextas. Eu nunca vou, mesmo em nova nunca gostei. Prefiro ficar no meu canto, ver um pouco de TV, ler um livro, uma bíblia. Meu marido é que gostava dessas festas».¹¹⁷ Chama-se conjunto, quer dizer, pode ser o *Estrela Africana*, pode ser um grupo que é de Guadalupe e vem tocar aqui. Eu não gosto porque pegam na pessoa assim para dançar. Não há muito respeito [...]. É coisas folclóricas, não gosto muito».

No dia seguinte, Rosa acrescentou: «eu gostava muito pouco de sair [muitos risos], sou sincera. Muito de vez em quando, saía com ele [o marido], para conjunto, que é isso que Joana foi com João, não é? Saíamos ali, para divertir, um bocadinho, dançávamos, depois vínhamos para casa. Ele gostava muito, diversões, festa, estar lá a noite toda, e eu não gostava. [...]. Mas por exemplo, eu não ia deixar uma menina sozinha ir para lá ver aquilo que Joana foi ver com João. Lá tem *gente de todo o tipo*, de *toda a raça*, de toda a qualidade! Podiam muito bem, querer abusar de Joana! Vir buscar para dançar, para querer abusar de Joana! Não tá a ver? Eu não ia estar na cama e deixar as meninas lá naqueles ambientes! Porque se se deixa miudinhas de 13-14 anos nessas coisas, já começa a haver muitas faltas de respeitos. Pegam, metem no carro, vão usar, fazer o que querem. Trazem de manhã, deixam na porta, isso não! A cultura antigamente era essa, e eu mantive essa educação».

«Ir para conjunto», seria uma questão «de gosto, de ´classe`» e também uma questão de género: os homens que vão assistir ao conjunto podem pertencer a diferentes classes/estatutos («tem misturas»), até ministros, até o marido de Rosa, porém as mulheres, se não forem bem

¹¹⁴ Já tinha ido noutros anos, inclusive com Rui.

¹¹⁵ Onde vivi em 2002.

¹¹⁶ Entrevistei um dos vocalistas em 2014, todos autodenominados forros: há mais do que um vocalista, vão rodando e substituem-se uns aos outros, dos mais velhos aos mais novos.

¹¹⁷ O homemorro pode ser jiquiti, até lhe fica bem, em conjunto ou fundão, o que aprofundo no capítulo seguinte.

Pode alguém ser quem não é

acompanhadas, por um homem de respeito, um irmão, um marido, por exemplo, serão classificadas por pessoas do estatuto de Rosa de «populares» e «usáveis».

Ou seja, uma «verdadeira senhora», respeitável, não iria sozinha «nem com qualquer pessoa» para ver um conjunto, caso o fizesse desrespeitaria o nome da sua família, e o do próprio marido. Relembro que Rosa ouvia sempre conjunto no rádio, para adormecer e ao longo do dia, uma vez que este tipo de música representa a forrosidade. Como descrevo ao longo do texto, observei práticas com valores ambíguos e cujo significado é contextual: ouvir conjunto no conforto do seu quintal, seria uma marca representacional de um estatuto valorizado, uma uestão de classe socioeconómica e de estatuto ético, mas de também de género, pois como já disse uma «senhora» não deverá assistir a esse tipo de música ao vivo, impensável se for sozinha ou *insuficientemente* acompanhada.

Relembro a primeira vez que Rosa colocou o rádio do lado de fora da cozinha, no quintal (no 1º dia em que lá residi não colocou), perguntando-me várias vezes ao longo do dia:

Rosa: «Não está muito ruído?»

Jaf: «Para mim não», respondia sempre.

Rosa, como veremos no capítulo que se segue, foi protagonista de um percurso de ascensão, distanciando-se do que considera os «forros populares», casando bem e sendo educada na cidade, importantes fatores para a sua ascensão estatutária. Ortner no seu livro *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject* (2006) refere como em diversas etnografias (de Gans a David Halle)¹¹⁸ o foco de análise são os modos como a mulher assume um papel fundamental em percursos de mobilidade, nomeadamente os masculinos, por via do casamento, em projetos de «(would be) mobility» (*ibid*:29). Ou seja, Ortner afirma, reportando-se, por exemplo, à obra de Halle (1984:161 in 2006:28-29) como seria muito comum em processos de ambicionada ascensão, a mulher surgir enquanto representante de certos valores da classe à qual – esta e o homem - ambiciona pertencer, nomeadamente à classe média, constituindo-se a mulher enquanto uma agente ativa impulsionadora desse processo. Rosa representa, como o fará Josefina, como se verá – em seu nome, do seu marido e de toda a família no seu quintal - o decoro, a educação, *o saber ser e estar*. Assim, e tal como refere Ortner, as práticas associadas a determinada classe - e/ou estatuto socioeconómico e étnico - surgem já não tanto, ou não só, enquanto escolhas de um certo *lifestyle* mas antes como «imposed pressure and constraint» (*ibid*:30), nomeadamente entre marido¹¹⁹ e mulher, no

¹¹⁸ Referira-se por exemplo a obra de Herbert Gans de 1962, *Urban Villagers* ou o trabalho de 1984 de David Halle, *American Working Man*, entre outras obras (ver Ortner 2006).

¹¹⁹ Vivo ou morto.

sentido em que as imposições surgiriam não dos considerados «inimigos de classe tais como [...] the rich, the politicians, the pampered sons of the middle class» mas precisamente «from the men's own girlfriends and wives» (*ibid*). As mulheres teriam de assegurar a manutenção de um estatuto conquistado que se temeria perder a qualquer instante, o que caracterizaria, segundo Ortner «[...] much of middle class culture [that] can be seen as a set of discourses and practices *embodying the terror of downward mobility*» (*ibid*:30-31. Itálicos meus). Assim a linguagem da classe/estatuto seria ativada também através de uma linguagem «das práticas sexuais, como através das linguagens do género e da etnicidade» (*ibid*). Como refere Ortner, as fricções entre homens e mulheres «had as much to do with their symbolic class alignments as with anything related to their gender roles as such [...]». The displacements of class meanings into languages of gender and sexuality may take place at the level of discourse but discourse, as Foucault has insisted, is never divorced from real practices and real feelings» (*ibid*:39-41). No fundo, é isto que nos diz Rosa: haveria sempre a hipótese de uma menina de «classe» ser usada e abandonada à porta de casa, por ter ido assistir ao conjunto, e caso assim fosse, o que seria feito do seu futuro, da sua honra e do prestígio da família do quintal que representa? Desceria na escala social, certamente, até porque conjunto «tem mistura», como afirmou João, o que já não aconteceria com o género masculino. Também Rosa – como as mulheres a que se refere Ortner – foi protagonista de um franco percurso de ascensão e mobilidade, feito de aspirações permanentemente controladas, temendo-se sempre «deixar de pertencer», o que é bem exemplificado na sua recusa em «frequentar conjunto» ao vivo, um meio que a poderia como que contaminar, pelo «barulho» e pelos convites para dançar por parte dos homens presentes, manchando de algum modo o seu estatuto de senhora de casa e de família. Note-se que Rosa poderia - e deveria - ouvir o conjunto no rádio, aparelho que seria como que uma espécie de véu protector, assegurando a distância q.b. face a certas práticas, nomeadamente auditivas.

No dia seguinte a eu ter ido assistir ao conjunto, Arlindo perguntou-me se tinha gostado, ao que respondi afirmativamente: «Gostou, Joana? Tem lá gente de todos os estratos sociais, tem políticos, tem ministros, todos [...] eles cantam em 'dialeto'». ¹²⁰O mesmo Arlindo que na noite anterior afirmara nunca ter ido assistir a conjunto, por não apreciar, tendo acrescentado que para além do mais não sabia dançar e se eventualmente o fizesse só o poderia fazer com a sua esposa. Afinal percebo que Arlindo já tinha ido assistir ao conjunto inúmeras vezes, ao contrário do que me dissera. Referiu, com entusiasmo, os vários nomes de conjuntos tradicionais: *Sangazuza*, *África Negra*, *Leonense*. Confidenciou que tinha no seu computador «muitas gravações antigas, inclusive de músicas dos anos sessenta, quando «os antigos falavam por metáforas», disse-me, visivelmente alegre por poder partilhar comigo esse gosto. A partir

¹²⁰ Crioulo forro.

desse dia, depois do almoço ou do jantar, ficava a lembrar-se das letras de canções de conjuntos antigos, cantava-me as músicas que sabia, sendo que muitas das letras eram/são armas de resistência ao colono.¹²¹ Explicou-me que «muitas das letras dizem muito sobre situação do país, *modo de se ser*» e afirmou que gostaria que eu entrevistasse um músico, o Sr. Trigueiros «grande músico, crítico do governo colonial, primo de Rosa. Está em Portugal e é perseguido cá», referiu. Acabei por ir a casa de Arlindo ouvir as músicas antigas, no dia em que o entrevistei, tendo-as passado para uma pen, com a sua autorização.

Um dia, na galeria de arte da cidade, a CACAU,¹²² encontrei um casal bastante prestigiado nas ilhas. Estava a atuar um grupo de *bulaué*,¹²³ ao qual eu e Josefina tínhamos ido assistir. A senhora comentou connosco: «bom, vou lá para fora, não vou certamente assistir a todo *esse barulho*. Essa ‘coisa’ não é para os meus ouvidos», pelo que se percebe que «o barulho» é transversal às performances associadas a diferentes estatutos étnicos e constitui-se enquanto fronteira ou *boundarie barthiana* (1969).

3.15. «Keep while-giving» again: o rádio onde ouvirei conjunto

No início de 2014 anunciei que precisava de comprar um rádio, onde iria ouvir também «o meu conjunto», ao adormecer, como já referi. Rosa e Rui – Rui estava no quintal de Rosa, à minha espera – ficaram muito satisfeitos com a notícia. Rosa indicou que não comprasse «no mercado, não é de boa qualidade, *é dos nigerianos*, negócios deles [...]». Rui concordou, acrescentando conhecer um sítio onde vendiam «rádios em condições» e que fazia questão de lá ir comigo. No dia seguinte, reparei num saco no seu táxi, a caminho das roças, no lugar que costumo ocupar. Rui tinha algo para mim: era um rádio vermelho, grande, com lanterna, microfone, dos que se usam nas «comunidades ou roças», uma vez que o rádio tem em si mesmo uma série de acessórios importantes para localidades sem luz. Não é um rádio, é um *kit* de sobrevivência, pensei radiante. Rui não aceitou o pagamento: fez questão de me oferecer o rádio onde ouvirei conjunto nos restantes 4-5 meses que passei nas ilhas. Achei significativo e muito simbólico ter querido ser ele a oferecer-me o aparelho onde ouvirei o conjunto, estilo de banda onde o seu pai tocou, bem como um dos seus irmãos. Foi aliás com Rui, que pela primeira vez ouvi conjunto, em 2004, num terraço perto da Trindade, já no quase no fim da minha viagem. Senti que foi um convite muito especial. O seu pai – uma vítima do massacre de Batepá, que tinha entrevistado – ainda era vivo e estava também a assistir, esperando a minha chegada. Era a

¹²¹ O que talvez também terá tido a sua relevância quanto ao facto de não quererem que fosse assistir a conjunto, inicialmente.

¹²² Na CACAU, espaço muito frequentado por turistas, ouvem-se normalmente mornas de Cabo Verde, Cesária Évora, Lura, e também Jazz: «coisas calmas e distintas», disse Gustavo.

¹²³ Espetáculo de dança e canto, executado por homens e mulheres, de cariz «popular». Associado tanto a forros mais humildes, como a angolares. As letras relatam, muitas das vezes, histórias de amor e desamor, traições, desencontros, o dia-a-dia de um pescador ou vinhateiro, entre outros temas do quotidiano.

única branca. Rui e o pai trajavam as suas melhores roupas e o cenário era muito respeitoso. Se seguir as hipóteses de Weiner, o fato de ser Rui - autodenominado forro com orgulho – a oferecer-me o rádio onde ouvirei conjunto, é sem dúvida, uma estratégia profunda de retenção: ofereceu-me o que considera profundamente seu e o representa, a si e aos seus. Não poderia ser «um nigeriano» ou um «outro» considerado *gabon* a vender-me um rádio para ouvir conjunto, o que é reforçado pela reação de Rosa.

3.16. Andar a pé com as «irmãs»; compota e café

Como já referi, o processo de se cultivarem relações é parte integrante da vida destas pessoas. Rosa prefere ir a pé para a igreja, pois põe a conversa em dia com as restantes senhoras que também vão a pé. Quando regressavam, como já era de noite (anoitece às 17h30), havia sempre um filho/a ou um marido que as ia buscar e oferecia boleia às restantes. Andar a pé e em grupo não apenas solidifica os laços, como é descrito por Rosa, como também é considerado um ótimo exercício físico,¹²⁴ sendo que a saúde e o bem-estar, pela alimentação e pelo desporto, são um tópico muito importante nesta família, bem como no contexto são-tomense.

Rosa realça a importância da sua rede de amigas da igreja – que frequenta quatro vezes por semana, de manhã muito cedo ou ao fim do dia - que a ajudam na economia doméstica e familiar. Estas tratam-se mutuamente por manas, como ouvia ao telefone e quando as fui ver atuar no coro da igreja. De vez em quando, Rosa fazia uns doces e compotas «tradicionais» que vendia sobretudo a estas manas, como complemento à sua reforma «que chega sempre a tempo e horas», como refere orgulhosamente, o que só de si, é um enorme privilégio no contexto são-tomense (e não só). Rosa e Josefina também vendem café, pois possuem cafezais nas suas glebas ou roças di forro sobre as quais falarei melhor no capítulo que se segue. Registei no caderno: «Dona Rosa prepara marmelada de fruto verde pequeno [goiaba] que vende para fora, a amigas da igreja. Fará isso mais vezes. José, ao vê-la a preparar as suas compotas, diz: 'Qualquer dia, a gente vai ter tudo isso industrializado', ao que Rosa responde: 'Eu sem a minha gente da igreja não estava bem'. (excerto de diário de campo, Março 2012, cozinha do quintal de Rosa).

3.17. «Dona Rosa é como uma mãe»

Rosa criou e tomou conta de várias crianças e apoiou várias pessoas adultas, desde os filhos do marido, a filha de uma empregada, o neto, um sobrinho, ajudou Maria e os seus filhos, o José, e uma série de outras pessoas que a consideram «como uma mãe». Eu própria me tornei muito

¹²⁴ A tia Julieta organizou um grupo de caminhadas, ao qual Josefina ficou de se juntar. Maria também fará caminhadas, tal como Gustavo e muito mais gente.

agradecida a Rosa por ter cuidado de mim¹²⁵ – também cuidou de José - durante um mês e meio aquando o acidente que tivemos e que já mencionei noutro capítulo. Apoiou ainda José noutras ocasiões, bem como outras pessoas como a avó Bibi, a sua sobrinha, a sua irmã, os seus enteados, a sua mãe, entre outras pessoas. «Dona Rosa é como se fosse minha mãe, é uma segunda mãe» disse Maria, ao apresentar-me Rosa. Esta também a considera família bem como aos seus filhos: «são netos adotivos também [...] como outros, tenho muitos».¹²⁶ Em São Tomé, é comum criarem-se crianças de outras famílias e essa prática não é apenas levada a cabo por pessoas com mais poder socioeconómico. Se por um lado há esta entreaajuda, não deixa de haver, como já disse atrás, um enorme controlo social como uma das consequências negativas do capital social (cf. Portes e Sensenbrenner 1993 in Portes, 2004: 153). A vida de Maria, por exemplo, e o modo como esta a gere, é fortemente inspecionada por Rosa, nomeadamente pela forma como os seus filhos se apresentam: «seus filhos cortaram o cabelo?» «Meninos, mostrem as unhas!», pelo que Maria tenta corresponder às exigências, pelo menos em aparência.

3.18. As visitas; assistência no hospital; «não sermos ingratos»

Num domingo de 2012, Rosa e Josefina tinham cerca de 6 pessoas para visitar. Estavam a fazer as contas antes de sair: «Meia hora para cada visita [...] uma avó que tá doente, uma prima uma tia, a mãe de x». Cultivar diariamente as relações é muito importante para Rosa, de tal modo que diz inúmeras vezes: «Nós devemos sempre visitar as pessoas. Não sermos ingratos». A gratidão e a ingratidão, são de resto expressões muito ouvidas nas ilhas e em vários contextos, e no caso de Rosa estarão muito relacionadas com a sua fé. Por exemplo, no final da minha estadia, em 2012, agradei a Rosa por me ter recebido em sua casa e por ter cuidado de mim, ao que esta respondeu: «Eu também tenho filhos pelo mundo, lá fora, mesmo quando a gente não conhece, a gente ajuda. Não é para agradecer. Deus já me agradece».

Em Abril de 2012, fui almoçar a casa de Rosa, era feijoadada à moda da terra e o almoço estava um pouco atrasado, pois Elsa – a empregada - e Rosa estavam a fazer uma limpeza geral ao quintal. Minutos depois, chegou o João com um amigo, impecavelmente vestido. Foi buscar uma cesta onde Rosa colocou comida que João ia entregar ao hospital: estão «a dar assistência a

¹²⁵ «E assim acabei por ser tratada em casa: antibióticos, analgésicos, pomadas, mudar o penso todos os dias, depois dia sim, dia não, voltar ao hospital todas as manhãs, tirar novas radiografias, ver a evolução dos pontos, conseguir levantar-me sozinha, conseguir ir à casa de banho sem ajuda, começar a andar com muletas, primeiro uma, depois as duas, poder tomar banho à vontade, sem banco ou plásticos, voltar a andar, voltar às entrevistas, ir à praia. Este processo demorou um mês e meio, relativamente rápido. Rosa tomou conta de mim como uma mãe. Assim como a sua filha e outros amigos da casa, que me vinham visitar neste período. José continuou internado mais 3 semanas. Rosa e Maria iam diariamente levar-lhe comida e água, pois no hospital não se distribuem refeições. Recuperámos o resto do tempo muito juntos, nos sofás da sala da casa de Rosa». (excerto de diário campo, abril de 2012).

¹²⁶ Excerto de diário de campo, quintal de Rosa, Janeiro de 2012.

uma idosa, mãe de uma amiga da família, que veio de Espanha e estava a preparar-se «para morrer, já tem oitenta e tal anos», explicaram-me consternados. Já à mesa, Rosa perguntou a João como estava a senhora e este respondeu que estava desperta. Reparei que ele conduzia o carro de Josefina que, por sua vez, não tinha ido almoçar. Fiquei então a saber que na sexta-feira seguinte, Josefina irá embarcar para Paris, onde ficou 3 ou 4 semanas, aproveitando para fazer várias consultas médicas. Rosa disse-nos para irmos começando a almoçar - a mim, a João e a Arlindo – pois tinha de lavar o cabelo, o que fará como é habitual, na casa de banho do quintal, com água fria e uma caneca. Arlindo alertou-me - como fazia continuamente - para ter cuidado «com as pessoas da rua», que tentam «enganar pessoa», por eu entrevistar e conviver com pessoas de todos os estatutos. Apressou-se a contar-me um episódio que lhe acontecera ainda durante essa semana: dois homens pediram-lhe dinheiro, mas ele percebeu que nunca lhe iriam pagar, sentindo «imediatamente que eram bandidos, que não eram boa gente», disse. Atenta à conversa, Rosa anuiu e reforçou os avisos de Arlindo «Joana faz atenção!». Em casa de Rosa chamavam-me constantemente a atenção para ter cuidado com «as pessoas da rua».

No final da refeição, Rosa ofereceu um licor a Arlindo, que ela também beberá depois de almoçar, com o cabelo embrulhado numa touca, antes de uma pequena sesta coletiva nos cadeirões, depois de repetir a frase «eu mereço, eu mereço».

3.19. Todo o dia o telefone toca; falar de Portugal é frequente

Para além das visitas, Rosa telefonava diariamente para os seus familiares, bem como para os do seu falecido marido, para amigos e amigas, e para as «manas» da igreja: «Agora vou fazer meus telefonemas», referia, em tom solene. Os primos e padrinhos do casamento de Rosa, que foi a família que a acolheu na cidade na sua infância e a *ensinou a ser*, como referiu, vivem no Alentejo e ligavam-lhe todas as semanas. Todos os dias, a várias horas, alguém lhe ligava para o telefone fixo, mesmo e apesar de Rosa possuir telemóvel, o que julgo também se relacionará com o controlo social, afinal, senhora que é senhora está em casa e não na rua. Muitas das vezes os temas das conversas ao telefone eram sobre saúde, troca de conselhos e sugestões a esse propósito, e também se centravam na situação inadmissível do seu filho João, que ainda não encontrara «trabalho em condições». Certo dia, Rosa recebeu um telefonema de um afilhado, que tinha acabado de chegar a São Tomé, de férias, vindo de Portugal onde residia. Rosa apressou-se a convidá-lo para almoçar e ficou muito feliz por este se ter lembrado logo dela assim que chegou, tal como comentou com Josefina: «você conhece aquele meu afilhado? procurou logo por mim!» - contou entusiasmada. Relatou ainda como em Portugal, foram atenciosos consigo, este seu afilhado e a mulher, e Rosa não o esquecendo, queria muito retribuir.

Em casa de Rosa fala-se muito, no dia-a-dia, das pessoas em Portugal, a ligação com Portugal é frequente. A prima/madrinha de Rosa, que vive numa aldeia alentejana, fazia anos e como sempre, pediu a Rosa para tratar da organização de uma missa em São Tomé, o que encomenda anualmente: «Vou fazer e assim depois ligo para ela», tendo a missa já organizada.

Relembro ainda outra noite em casa de Rosa, depois do jantar. Rosa tinha colocado a televisão no quintal e assistia-se ao Programa da RTP África *Disco África*. José e Arlindo também estavam. Passou um videoclipe, primeiro filmado no que joguei ser a Amadora, junto a uns prédios e o restante filmado em frente ao Mosteiro dos Jerónimos. José afirmou, nostálgico: «saudades da Europa, saudades de Massamá», frase que achei muitíssimo interessante.

3.19.1 «Já tá moderno»

Numa tarde de 2012, Gustavo veio visitar-me ao quintal de Rosa, aquando do meu acidente, tendo sido bem recebido pela família, pelo que voltará mais algumas vezes. Numa dessas visitas, falaram - ele, Rosa e Josefina - de um bairro em Portugal, a Quinta do Mocho, e da imagem que tinham de ser um local perigoso. Aí residia uma das irmãs [por parte de pai] de Josefina: «Ela mora no Prior Velho, nos Terraços da Ponte. *lá atacam*, mesmo a preto, da mesma cor! Eu tenho medo de ficar lá, lá não tem segurança, *kê kua?!* Eu não! Eu não posso viver assim, eu não, casas de banho não consertadas!», disse Rosa, e Josefina e Gustavo concordaram. «Eu digo para ela que não posso ficar lá, que faz muito calor... mas ela não aceitava», continuou Rosa. Gustavo falou das mudanças que o bairro teria sofrido, «modernizando-se»: «Quinta do Mocho era um *ninho de ratos*. As pessoas ficavam lá, sem condições, casas com papelão só, com o frio, pessoas parecia que ficavam como se estivessem na rua, sem condições nenhuma, agora parece que *já tá moderno, que tá bom*, deitaram aquilo tudo abaixo e construíram prédios novos, *modernos*». Rosa e Josefina não conheciam a tal modernização do bairro. No dia anterior a se ter tido esta conversa, Rosa recebeu a visita de uma senhora, muito bem aparentada, que viveu em Portugal durante 2 anos. Estava de volta a São Tomé uma vez que Portugal já não lhe proporcionava uma vida em condições, segundo o que afirmou. O seu marido ficou, estando a acabar o seu doutoramento: «para ele é melhor Lisboa,¹²⁷ tem mais livros, vai para a Biblioteca Nacional, antes também ia para o ISCTE, mas tem muitos miúdos que fazem barulho, optou pela Biblioteca Nacional» [...]. Portugal já não é o que era, rendas [são] muito caras! Aqui não pago renda e para me movimentar na cidade, vou a pé! Lá, morava em Santo António dos Cavaleiros, e a renda era 400/450! O passe já tava em 50 euros e só dava para o autocarro e metro!» disse revoltada.

¹²⁷ Os filhos do casal também se encontram em Portugal a estudar, um na *Lusíada*, outro estuda Engenharia, em Chelas.

«É, Europa tá com grande crise», responderam Rosa e Arlindo, que também estava no quintal.

Destaco a importância da migração, que possibilita os estudos superiores,¹²⁸ mesmo que isso implique viver-se temporariamente em bairros muito desprestigiados, até pelos próprios, como é o caso da irmã de pai de Josefina, bem como tias e uma prima, familiares da parte de pai, em cuja casa Josefina já ficou. Josefina, em São Tomé, é considerada como pertencente a classe média e ou média alta, mas enquanto moradora/visitante da Quinta do Mocho,¹²⁹ poderá ser considerada de «outra classe». Isto só demonstra como a classe ou o posicionamento de classe é tão variável consoante o contexto referencial.

3.20. Rui e Gustavo: de novo «a classe» e o género

Apresento em pormenor dois dos meus principais interlocutores: Rui, que conheço desde 2004,¹³⁰ e Gustavo¹³¹ que conheço desde 2002. Tendo sido bem aceites¹³² por Rosa, Rui e Gustavo acabaram por me visitar no seu quintal. Rui tem 40 anos e em 2004, quando o conheci, auto intitulava-se «forro com orgulho», uma designação que mantém em 2012 e 2014 dependendo do contexto. É taxista e tem origens humildes. Possui o 5º ano de escolaridade, «vive junto» e tem 3 filhos. Fez segredo do nascimento do seu último filho, ainda bebé em 2014, porque o seu «amigo português»,¹³³ que por vezes trata por patrão, zangar-se-ia se soubesse «que fiz mais filho», o que confessará num almoço em casa de Rosa, que se mostrou bastante revoltada com a situação: «quê?! Homem zanga?!». Rui reside na Trindade, a terra de Rosa e dos seus pais e avós, que é considerada «o berço dos forros e da resistência colonial»; o lugar *genuíno de forro*, é uma localidade com um importante valor simbólico. Rui é uma pessoa muito ativa em termos associativos e é muito reconhecido na sua localidade. Ao apresentar Rui a Rosa, estes aproximaram-se logo muito, não só por serem da Trindade como por terem parentes em comum. «É boa família [...] família antiga da Trindade», disse-me Rosa, aprovando a companhia de Rui. Tanto os pais de Rui como os de Rosa são «forros di tempo», «antigos e tradicionais», que possuem a sua própria terra, a *gleba di forro*, que era já «herança

¹²⁸ Quase inexistentes em São Tomé e Príncipe.

¹²⁹ A Quinta do Mocho, com casas de cimento, não será tão desvalorizado em São Tomé, contexto onde é mais que habitual e comum não se ter água canalizada e eletricidade: Josefina cresceu a ir apanhar água ao rio, com a mãe e os irmãos, mesmo sendo funcionários públicos.

¹³⁰ Acompanhou-me em todo o trabalho de campo nessa altura, em contexto de mestrado.

¹³¹ Coloco a hipótese de ter dois bons amigos *homens* em São Tomé, julgo que estará também relacionado com o facto de me terem conhecido «enquanto a namorada do professor de escultura português», pois assim fui introduzida às ilhas, tendo entre eles um certo «respeito masculino» (igualmente machista, é óbvio), talvez tornando as nossas relações de algum modo menos ditadas pelo género, numa sociedade bastante machista. No entanto, a minha proximidade aos dois «rapazes», nunca deixou de ser comentada, como referi no 2º capítulo. Gustavo, quis conhecer Rui, tendo-lhe dito: «ela é namorada de meu amigo português, faz atenção», o que certamente também se relacionará com o facto de ser uma mulher *branca*, ou seja, vista como uma mulher, é certo, mas uma mulher com algum poder, uma *quase homem*.

¹³² Contrariamente a Benny.

¹³³ Um homem com quem trabalha há muitos anos e que vim a conhecer, residente em Portugal.

dos avós». A posse da terra como que atesta a sua «genuinidade» enquanto forros verdadeiros, *di tempo*, independentemente de serem mais ou menos humildes. A posse da terra, neste caso, equivale ao capital social e simbólico, mesmo podendo não se constituir enquanto fonte de um recurso económico, por poderem ser terras não plantadas (não é porém o caso de Rui).

Rui, no quintal de Rosa, no primeiro dia em que foram apresentados, referiu: «Vou buscar minha madrinha ao aeroporto». Rosa interrogou-o de imediato: «sua madrinha? quem é?». Afinal a madrinha de Rui é prima de Rosa: «Somos muito amigas!» - exclama. Ainda que Rui fosse de um estatuto socioeconómico mais baixo, Rosa convidou-o para almoçar uma ou outra vez, dizendo: «merece, parece ser bom trabalhador!». Rui fazia sempre muita cerimónia em casa de Rosa e normalmente não queria entrar, mantendo-se no portão enquanto esperava por mim: «Estou sujo de óleo! Não! Sei meu lugar! Isto é casa de muito respeito, muito!», justificava-se por permanecer ao portão, apesar de já ter sido convidado a almoçar.

Gustavo é artista plástico e tem 35 anos. É casado e tem 2 filhos. Possui o 12º ano de escolaridade. Em termos económicos, de prestígio familiar e posse de terrenos, entre outros elementos importantes ao nível local, pode-se considerar que pertence à classe média ou média alta (conceito que explico mais à frente), como o próprio se revê. É filho e neto de «forros antigos», prestigiados, o que também o aproximou de Rosa, independentemente da sua profissão, considerada um pouco extravagante mesmo pela sua própria família. Gustavo, das poucas vezes que convivemos no quintal de Rosa, agiu como se estivesse em sua própria casa, muitíssimo à vontade.

3.21. «Miúdas de antigamente»

Gustavo nunca alinhou, porém, em sair à noite comigo e Josefina, e o seu papel de género perante esta família, tornava-se vincado, nomeadamente à mesa: esperava sempre que o servissem, não levantando sequer o prato, não ajudava em nada; o oposto de Rui nesta casa. Em conversa comigo perguntava: «Estás com Josefina? Epá, ela é miúda de antigamente. [...] você fica só a tomar chá com ela. Eu não vou sair para tomar chá! É vergonha». Tinha o mesmo tipo de discurso em relação à sua esposa: nunca saiam juntos às sextas ou sábados, pois G. saía com os seus amigos rapazes para a discoteca e para beber cerveja, enquanto a esposa «sai sim, com amigas, tomar um chá, mas volta cedo», respondeu-me. Na verdade nunca a encontrei.

A sua esposa¹³⁴ seria então como Josefina, no entender de Gustavo e de muitos outros homens em São Tomé, seriam «*senhoras de casa*», «esposas oficiais, senhoras sérias, para casar» de

¹³⁴ A esposa de Gustavo é professora de liceu.

uma certa classe e estatuto, não podendo ser pessoas de frequentar bares ou discotecas, de *ficar a beber cerveja*; seriam antes boas donas de casa e de família, representando os valores ideais que asseguram a pertença a uma classe/estatuto, tal como se referiu Ortner (2006). Saí algumas vezes à noite com Gustavo, ao longo dos anos, para jogar matraquilhos ou *snooker*, e de facto, eu era quase sempre a única rapariga, num grupo de rapazes.¹³⁵ Em 2014, todos frequentávamos a galleria de arte da cidade, com diferentes graus de frequência (Gustavo fá-lo todos os dias, de dia e de noite, eu vou durante o dia e raramente à noite, talvez uma vez por semana; Josefina vai uma vez por mês). Quando aí estávamos os três, Gustavo ficava a beber cerveja com os seus amigos homens e nunca se sentou connosco, Josefina pedia refresco ou chá e requisitávamos uma mesa e eu tinha o cuidado de não a deixar sozinha, levantando-me por vezes para colocar a conversa em dia com Gustavo.

3.22. «Classe média» em São Tomé e Príncipe: migrações e estudos; ter empregada e ter cisterna de água

Josefina considera-se da classe média. Deste modo se classifica a si e à sua família. Privilegio a perspectiva *emic* – ou seja, o modo como se define – bem como considero os capitais socioeconómico, culturais e simbólicos, tendo em conta o contexto local. Como já se disse, esta viaja anualmente ou de dois em dois anos, nomeadamente para Lisboa e Paris onde realiza consultas de rotina, uma vez que em São Tomé e Príncipe não há várias especialidades médicas, dando um salto a Londres¹³⁶ onde reside a irmã «para o ano gostava de aperfeiçoar o inglês, que é hoje em dia algo fundamental para o trabalho, tou a pensar ficar um tempo em Inglaterra em casa da minha irmã», referiu em 2012. Josefina associa a formação de uma classe média em São Tomé e Príncipe às experiências migratórias que possibilitam o desenvolvimento de habilitações académicas,¹³⁷ e acrescentemos, o alargamento das socialidades, como refiro de seguida. Perguntei-lhe a este propósito, em fevereiro de 2014:

Jaf: «pode-se falar de uma classe média em São Tomé?».

Josefina: «Sim, penso que sim. Diz-se que antigamente não havia ricos, muito ricos. Mas hoje já há. Entretanto *peessoas que migraram e voltaram*, que se formaram, têm empregos e ganham razoavelmente bem, acabam por formar a classe média».

Na zona onde Rosa vive, corre água há uns 12 anos. Antes disso, não tinham água em casa, o que é uma realidade habitual para a maioria dos são-tomenses.

Rosa, antiga funcionária pública tal como o seu marido, explicou: «Quem trabalha de 2^a a

¹³⁵ Note-se que eu nunca fiz parte do grupo de amigos de Gustavo, apesar de os conhecer desde 2002.

¹³⁶ Em 2014 viajou Lisboa-Paris-Inglaterra-Lisboa, entre Julho e Setembro. Já tinha estado em Lisboa em 2012, sendo que nos encontramos das duas vezes. Arlindo também veio 2 vezes, em 2012 e 2014.

¹³⁷ Em São Tomé e Príncipe há muito poucas opções de cursos superiores e até há bem pouco tempo não havia nenhuma.

6^af, com filhos pequenos, tem uma empregada. Temos [tínhamos] carência de água aqui, água não corria. Mesmo hoje temos dificuldade, por isso temos cisterna ali, não tá a ver? Água quando corre, enche e pronto. E depois está 2 ou 3 dias sem correr, e se não correr, somos obrigadas a ir comprar água [...]. Quando os miúdos eram pequenos, íamos buscar água ali na Ponte Tavares, os miúdos também iam, e ajudavam. Fica a uns 20 a 25 minutos a pé». Repare-se que Rosa refere-se ao fato de ter empregada como mais alguém em quem tem de «ficar de olho»: «A minha empregada não entra dentro de casa, fica só cá fora! [...] E se ela está cá e tenho de sair, eu deixo tudo trancado! aqui não tem ninguém de confiança! Hoje em dia??!!! Muito difícil! Joana punha lá uma dentro de casa?! Elas não sabem cozinhar! Na minha casa sou só eu quem cozinha! Joana punha lá uma que até ia roubar! Até calcinhas de Joana *elas* iam roubar!». Ter água corrente em casa é um enorme privilégio nas ilhas – a água é um bem muito escasso¹³⁸ - imagine-se então poder ter uma cisterna ou reservatório, algo que Rosa conquistou apenas há poucos anos atrás, mesmo sendo funcionária pública, mesmo tendo empregada, sinal do seu estatuto. A propósito de se ter água em casa, e da importância desse facto, uma noite ao jantar Maria contou a história de um homem, seu vizinho, que a acusou de roubar água «e de ainda dar para público!», o que provocou a risada geral à mesa (estavam Rosa, Josefina, Arlindo, José). Maria terá respondido ao vizinho: «você é EMAE?¹³⁹ É EMAE?!», o que gerou nova risada. Ter água e poder distribuí-la seria sem dúvida, uma estratégia de profunda retenção, no seguimento de Weiner (1992 in Harrison, 2007:5). Maria contou na mesma noite, após o jantar, uma história terrível de uma rapariga, também sua vizinha «que marido tava a perseguir com machim», o que também faz parte do quotidiano. Maria¹⁴⁰ teria ido chamar a família da rapariga, para a tentar salvar de ser morta.

3.23. O alargar das socialidades pela migração: passar a frequentar a casa

Como já referi, Josefina estudou em Paris. Esta contou como passou a conhecer muitos dos «hábitos dos cabo-verdianos e descendentes» devido precisamente à sua estadia em França, onde «convivia com muitos», o que não acontecia anteriormente em São Tomé. Assim, conta como o seu contacto com os cabo-verdianos começou na diáspora¹⁴¹ e que «agora já é *normal* e frequente», afirmou. Revelou que até já entende o crioulo de Cabo Verde, embora não o fale. Note-se que Josefina não entende o angolar ou *n'gola* nem o lunguié (crioulo do Príncipe), e não fala o crioulo forro, pois os pais não a ensinaram, tópico que aprofundo noutro capítulo.

¹³⁸ Em casa de Maria, onde também residi, a água corre de 2 em 2 dias. Em casa de Joana e família, em São João dos Angolares, não há água em nenhum dia, e só há luz a uma certa hora, pelo que é impossível ter-se comida no frigorífico.

¹³⁹ Empresa de Água e de Eletricidade de São Tomé e Príncipe.

¹⁴⁰ Maria, como já referi, também foi vítima de violência doméstica durante anos.

¹⁴¹ Interessante pensar-se a relação entre experiências migratórias e «capital cívico», leia-se por exemplo Triandafyllidou (2008), Triandafyllidou e Meinhof (2006).

Josefina contou que «antes de eu ir para França, eu tinha colegas cabo-verdianos, que moravam aqui [...], íamos e vínhamos juntos, no caminho da escola, mas *não havia aquela aproximação de frequentar casas* ou assim. Depois em França, quando cheguei, descobri que tinha lá um primo, e a mulher do primo era cabo-verdiana, então fiquei inserida numa família cabo-verdiana», refere na entrevista que lhe fiz em Fevereiro de 2014. Quando estava na faculdade «nem 50 são-tomenses havia em França» e dos são-tomenses residentes só «um ou outro» é que andava na faculdade. Para além da «família onde ficou inserida» convivia com alguns colegas estudantes «ou outras pessoas que conheci [...] pessoas dos PALOP, angolanos, guineenses, cabo-verdianos». Reconhece como a emigração lhe terá aberto os horizontes em termos de convívios e socialidades, nomeadamente entre pessoas de outros estatutos étnicos, com quem não convivia tão abertamente. Esta abertura – que se reflete nos almoços e jantares no quintal de Rosa – refletiu-se nas práticas da sua mãe, muito grata pelas pessoas que acolheram e ajudaram a sua filha quando esta estava longe e precisou de apoio. Durante o aniversário de João, no quintal de Rosa, José contou-me que quando Josefina viveu em Paris tinha «uma grande amiga cabo-verdiana, uma senhora muito amiga dela». O mesmo processo de alargamento de socialidades em situação de migração aconteceu tal como a Josefina em Paris, a João, em Cuba, o que creio se reflete nas socialidades do presentes no quintal de Rosa.

3.24. Anos do João: «quando é cabo-verdiano nós sentimos cá dentro»

No aniversário de João, no quintal de Rosa, José contava-me das amizades de Josefina em Paris, e fava-me ainda dos amigos de João ali presentes, com quem este costuma sair diariamente ao fim do dia, mas que eu ainda não tinha conhecido. São quase todos antigos colegas da licenciatura, em Cuba. Um deles é Rob, um dos seus melhores amigos, que é descendente de cabo-verdianos e que terá sido o seu «grande companheiro». Rob viveu em Cuba 9 anos e chegou há um ano. Também fez licenciatura e mestrado, como João. Curiosamente, Rob é primo de José. Falavam entre eles em espanhol, e aparentavam ser um grupo muito unido: relembavam inúmeras boas memórias, bem como as dificuldades por que passaram juntos, quando as bolsas tardavam em chegar e só havia arroz para comer. «Aquele não é cabo-verdiano, nem descendente», referiu José indicando um colega de João que não conhece. Josefina ouviu o comentário de José e refere que Tereso é seu irmão por afinidade. Tereso dirá mais tarde: «eu vivi 10 anos nesta casa! Dona Rosa foi um grande apoio para mim», sendo mais um «filho» de criação. José dir-me-á em segredo: «Vês? quando é [cabo-verdiano ou descendente] nós sabemos, nós sentimos. «Sentimos como?» - perguntei. «sentimos, cá dentro», respondeu José.

Neste capítulo, apresentei algumas das pessoas chave desta etnografia, de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, que convivem, entre outros lugares, no quintal de Rosa, praticando

Pode alguém ser quem não é modos de se estar. Evidenciei quer o que os une quer o que os afasta, enquanto representantes de pessoas de determinados estatutos, que não são lineares. Dei ainda conta de uma série de discursos – que por vezes coincidem com práticas – face ao que Rosa e a família consideram enquanto práticas, bens e lugares «seus», por contraponto a práticas e bens e lugares que representam a alteridade, o que demonstrei, também pode ser contextual. Analisei ainda reivindicações de pertença, protagonizadas pelas diferentes pessoas que frequentam o quintal de Rosa, pela própria família, e diferentes referenciais, locais e transnacionais, pensando ainda sobre atividades e bens «inalienáveis». Refleti sobre as diferenciações como a classe/estatuto socioeconómico, o estatuto étnico e o género, relacionando-as entre si, bem como com as representações como a «africanidade» e a «europeidade», e o «popular». Terminei o capítulo ao demonstrar como os processos migratórios poderão contribuir para a redefinição das práticas de socialidade e dos modos como as pessoas se percebem e relacionam entre si, mesmo quando alguns discursos mais discriminatórios se mantêm, a par de outros mais abertos. Estes tópicos de análise, que norteiam o quotidiano destas pessoas, terão continuidade nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 4 – DO PERCURSO DE ROSA AO PAPÁ JOÃO: ESTEREÓTIPOS ÉTNICOS, DE GÉNERO E DE CLASSE E INTERDEPENDÊNCIAS

Neste capítulo dou conta do percurso de Rosa e do modo como esta se refere à sua educação na cidade, inserida num «boa família», enquanto fatores centrais para o seu modo de *ser/estar*, o que se refletiria num percurso de ascensão, relacionado com o seu estatuto étnico, de classe e de género. Dou continuidade à análise das socialidades do quotidiano que ocorrem no seu quintal, bem como noutros lugares que se visitam, como a casas de uma «forra ilustre» ou a de um cabo-verdiano residente em Fernão Dias. Reflito sobre um conjunto de práticas e discursos em relação ao que é suposto um cabo-verdiano *ser*, como também sobre as representações sobre o que é suposto um forro *ser* – homem e mulher – dos forros jiquitis e «mais populares», aos forros «ilustres», categorias relacionadas também com as representações de uma certa ‘europeidade’ e de uma certa ‘africanidade’, que são representações ambíguas e contraditórias. Analiso os papéis das relações de género e dos estatutos socioeconómicos na redefinição dessas mesmas categorias. Demonstro também a relevância da terra – da posse da terra, do que se planta na terra, a troca de produtos da terra e de conhecimentos sobre os mesmos – enquanto uma das dimensões que aproxima pessoas de diferentes estatutos, ao mesmo tempo que se persiste na atribuição de papéis estereotipados, como o «ser cabo-verdiano de roça; ou «o forro é quem manda». Assim, reflito quer sobre reforços de estereótipos e de discriminações, bem como sobre relações de maior abertura, por vezes relacionadas com novo modos de socializar que julgo estarem de algum modo relacionados com diferentes formas de estar em relação, nomeadamente em práticas de interdependência entre pessoas de diferentes estatutos étnicos, o que também contribuirá para a redefinição categórica e estatutária. Detenho assim o olhar num leque de transversalidades, em que se é «diferente do mesmo modo» - e num leque de reclamações de igualdade, demonstrando como a etnicidade também pode ser analisada enquanto semelhança, no seguimento autores como por Simon Harrison (2007), como já referi.

4.1. O percurso de Rosa: «aprender a ser»

Como já referi, Rosa nasceu na Trindade, vila bastião da forrosidade. Aos 9 anos deixou a casa dos pais e foi viver para a cidade, com familiares mais bem posicionados, para «aprender a ser» [expressão sua]. Aí estudou até à 6ª classe, que completou aos 24 anos, tendo interrompido os estudos para casar e constituir família. Em 1975, obteve um ótimo emprego na cidade, primeiramente enquanto datilógrafa, e mais tarde, enquanto funcionária pública, trabalho do qual se reformou aos 53 anos. Era deste emprego que recebia a sua reforma «sem atrasos», que

ia levantar ao banco em dia certo, sempre muito apertada, como descreverei.

Rosa chegou a morar com o marido no prédio náutico, que se situava numa «zona muito chique mesmo no centro da cidade capital», referiu em entrevista de 2012.

Os seus pais, «forros tradicionais», possuíam terra, na qual trabalhavam diariamente e da qual retiravam os produtos que vendiam, como café, cacau, carço: «meu pai era uma pessoa [...] pronto, era um agricultor. Gostava muito de... cultivar, está a ver? Plantar...tinha cacau, tinha café, tudo isso, e eles só viviam disso, não tá a ver? [...]». E a minha mãe *era doméstica, não trabalhava*, quer dizer também trabalhava com o meu pai, eles iam os dois, trabalhavam, ficavam lá, depois vinham para casa, minha mãe cozinhava, lavava roupa, vendiam um carço, partiam um carço, sabe o que é carço? [...] escolhiam e iam vender. Vendiam cacau, vendiam café, nas lojas. Antigamente era assim». A terra situava-se «a uma hora para ir, outra para vir, a pé [...]» da casa onde viviam: «não é aquela casa que fomos ver,¹⁴² é num outro local[...], contou.

Rosa ainda hoje vende café, nomeadamente a um cabo-verdiano na cidade, que é quem possui uma máquina apropriada para o moer, episódio que retrarei.

4.2.«Forro é quem tem terra»; o estereótipo do cabo-verdiano «antigo» que *fica lá a vigiar*

Rosa possui várias pequenas glebas herdadas, quer do pai¹⁴³ quer do falecido marido, porém apenas uma se encontraria cultivada em condições, entregue «a um cabo-verdiano, que *fica lá a vigiar*, [...] tá lá uma casota com um velhote, talvez a gente ainda vá lá um dia», referiu. Perguntei-lhe como tinha conhecido esse senhor: «Olha, nos conhecemos ele assim, eu acho que ele veio de Cabo Verde, há muitos anos, devia estar numa roça ou numa coisa qualquer, porque os cabo-verdianos quando vinham, vinham para as roças, e o pai do Álvaro, o meu marido, conheceu o senhor. Ele tem [tinha] lá roças,¹⁴⁴ e então ele tinha lá uma casa numa roça e foi buscar o senhor e ele lá ficou a tomar conta daquela roça. E entretanto ele lá ficou, ficou, ficou, o pai do Álvaro acabou por morrer, e o Álvaro ficou *a tomar conta do senhor*. O meu marido também acabou por morrer, olha fiquei eu a tomar conta do senhor, o senhor tá lá, na roça. [Quando] o senhor tá doente ou tem qualquer coisa lá, tenho que ir logo *tomar conta do senhor*. Coitados...então os velhotes, que trabalharam tanto tempo na roça, e ficam lá, dá-me impressão, ninguém fez nada por eles. Parece que Estado de Cabo Verde lhes dá uma *mesada*.¹⁴⁵ O senhor que eu tenho lá na minha roça *recebe mesada* da embaixada de Cabo

¹⁴² Refere-se a uma visita à Trindade que fizemos juntas, na qual pude conhecer a casa onde nasceu, bem como uma das glebas da família.

¹⁴³ A herança viria do pai, não se referindo à mãe.

¹⁴⁴ Roças di forro.

¹⁴⁵ O termo *mesada* é polémico, pois é um termo – e uma prática – associado às crianças, que receberiam uma quantia dos pais ou outros familiares, de modo a se tornarem mais responsáveis e a aprenderem a gerir dinheiro.

Verde. Acho que eles de 3 em 3 meses, *vêm para a cidade*, receber».

Repare-se no estereótipo do «cabo-verdiano» enquanto aquele que de facto colocaria a mão na terra, enquanto empregado de outrem, idealmente de um forro, que seria o legítimo dono de várias roças, marca identitária e simbólica muito importante na etnoteoria forra, e que se relaciona com um passado de resistência ao trabalho nas roças coloniais. O forro surge enquanto aquele que não «sujaria as mãos», tendo para isso um cabo-verdiano «antigo» ou «como os antigos», a trabalhar para si, e a vigiar a terra.

Rosa comentou sobre a terra herdada do pai: «ainda é uma área relativamente grande, porém está pouco plantado. Aquilo está um pouco abandonado. Até já faz um ano que eu não fui lá. Ganda roça que tá lá», disse, orgulhosa. Apesar do relativo abandono, teria porém lá plantados produtos como banana, café, cacau, fruta-pão e abacate. A roça que herdou do marido, localizada na zona onde Arlindo nasceu também: «é uma grande roça», acrescentando que, tal como a outra, também não estaria convenientemente plantada, devido ao facto dos terrenos não estarem murado ou cercados, sendo por isto, alvo de roubos: «A Josefina muitas vezes já tentou fazer assim cercado, para ver se as coisas mantinham dentro, mas as pessoas não deixam, vão lá, destroem cercado para roubar banana, manga», explicou.

Rui também planta na sua roça: «Eu tenho bananeira, banana pão, prata, no mês passado comprei 1000 plantas de matabaleira! Tem também cacueiro, tenho pedaço com cacau, e a outra parte que não tem assim grande plantação de cacueiro, eu guardei para a matabaleira, que eu sei que daqui a 6 para 9 meses, eu tiro esse dinheiro. Matabaleira preta não tem assim muito a perder», esclareceu numa visita ao quintal de Rosa.

Da sua terra retirava produtos para consumo próprio – e tinha muito orgulho disso – e para «mandar vender no mercado a senhoras que compram e vão revender», disse. Rui não depende dessa atividade para subsistir,¹⁴⁶ referindo que as pessoas que dependem da vida na terra, teriam de migrar para a cidade: «aqueles que esta lá só à espera dessa parcela pequenina, tem de vir para baixo. E depois o governo está sobrecarregado *dessa gente que veio para a cidade* e sem ter como voltá-los para a empresa,¹⁴⁷ porque a empresa perdeu!».

Também no seu terreno trabalhava «um cabo-verdiano», como o designa, na verdade era um jovem descendente de cabo-verdianos, um são-tomense portanto. Este rapaz não reside na gleba de Rui: «vai para lá, mas não todos os dias, pois terreno é pequeno, 1500 m². Ele é duma roça perto, onde vive, de uma *comunidade*».¹⁴⁸ Rui pagava-lhe um salário mensal e também em

¹⁴⁶ Trabalha na sua terra apenas aos domingos, pois tem outra profissão, como já se disse.

¹⁴⁷ Termo atribuído, desde a Independência, às antigas roças coloniais.

¹⁴⁸ Nome pelo qual se designam as antigas roças e seus habitantes, remetendo-nos para um imaginário de uma ruralidade associada a uma suposta homogeneidade.

Pode alguém ser quem não é

gêneros, no caso de obter uma razoável produção de cacau: «ele tem percentagem de cacau, exemplo 300kg, 100kg fica para ele», referiu.¹⁴⁹

4.3. Rosa em Ribeira Afonso: celebrar a agricultura

A propósito da agricultura, relembro Julho de 2012. Rosa tinha ido à festa de Ribeira Afonso, com uma amiga, não me tendo convidado, o que estranhei. É uma terra considerada terra «de angolares mas de angolar misturado com forro ou com qualquer outro misturado, já são tongas, tongas de angolar», referiu Cláudio em relação a esta localidade. Pude perceber, pela televisão, que se tratava de uma festa religiosa, de homenagem a Santo Isidoro, o Santo da Agricultura, ouvi no noticiário. Josefina acompanhou a mãe, porém não participou na festa, tendo esperado a mãe em casa de uma amiga, enquanto decorriam a procissão e a festa: «é muita confusão», explicou. Através da reportagem na televisão, pude perceber que estavam presentes «figuras ilustres da nossa praça», referiu-se, como o bispo, como um empresário muito conhecido, entre outros, sendo que houve «um almoço de confraternização atrás da igreja» da localidade. Ainda pelo noticiário, ouvi que «gente de Ribeira Afonso, não adere tanto à festa», sendo sobretudo uma festividade para os visitantes, que eram muitos, conforme confirmou o bispo – português - dizendo ainda em entrevista que: «o Santo Izidoro não é bispo nem nada importante, é apenas da agricultura, mas mesmo assim veio muita gente!», uma frase, no mínimo, bizarra. Escrevi o seguinte no diário: «Rosa em Ribeira Afonso! A luta pela terra, não podia ser um assunto mais em cima da mesa nos dias que correm. E não terá sido sempre assim? Basta recordar a história das próprias ilhas».

Antes de aprofundar o tema da terra - da sua posse, de quem a trabalharia idealmente, de quem a trabalha na prática, as interdependências – proponho voltar a analisar o percurso de Rosa, bem como as várias dimensões a este associadas.

4.4. O ideal de *senhora*: «ser doméstica e do lar»

Rosa apresentou, em entrevista, a restante família: «Meu pai tinha roça, plantava, meu tio paterno era costureiro,¹⁵⁰ que eu conheci. Os outros não conheci. A minha mãe teve muitas irmãs [...]. Uma vivia ali assim, era minha madrinha, fazia bordados, lençóis, à mão, coisas bonitas! Vendia [...]. Depois tive dois tios também, um era carpinteiro/marceneiro, ele é que fez estas cadeiras!¹⁵¹ Há muito tempo! O outro também tinha a mesma profissão. Também faleceu».

¹⁴⁹ Rui vendia o cacau a uma empresa belga presente nas ilhas, a Sotocau.

¹⁵⁰ Sublinhe-se a importância de se saber fazer bem «a roupa certa».

¹⁵¹ Refere-se aos cadeirões do seu quintal, onde se dorme a sesta a seguir ao almoço.

Rosa referiu-se à mãe enquanto doméstica, como vimos atrás, mesmo esta trabalhando também fora de casa, inclusive na roça, ao lado do marido. Porém, a sua mãe teria o estatuto de «senhora de casa», independentemente de também trabalhar por e para fora: «doméstica, *mas trabalhava*, tá a ouvir Joana? Ela fazia pequenas coisas para vender, pequenos negócios, ela cozia roupa na máquina, não tá a ver? Ela cozia, fazias as coisas, cozinhas, agora é que não [se] faz nada», disse, reforçando o ideal da mulher trabalhadora, mesmo que apelidada de doméstica, tal como Rosa aprendeu a ser, quer com a sua mãe, quer com a prima da cidade.

Rosa descreveu a vida com a prima do seguinte modo: «muito duro, uma vida um pouco sacrificada. *Uma vida de aprender*. Mas foi bom. Aprendi *a ser uma boa dona de casa*. Aprendi a cuidar dos miúdos, das crianças, aprendi a vida. Apesar de ela ter uma empregada, como eu tenho aqui a Elsa, havia coisas como a roupa do marido dela, não era a empregada que fazia, fazia eu. Para eu aprender. Ir para a cozinha. Sentir como era ter responsabilidade, na vida. Saber cuidar de uma criança, *saber estar* [...]. Ela tinha 4 filhos, criei-lhe as crianças todas».

Note-se como era Rosa quem cozinhas, e nunca a empregada, tal como acontece hoje no seu quintal. O ato de alimentar era/é realizado pela própria dona da casa ou então por alguém de muita confiança, como uma prima que *se vai buscar* fora da cidade e se ensina «a ser» desde tenra idade, em quem também se investe, sobretudo se for do mesmo estatuto étnico, para que possa vir a reproduzir - em termos de valores, hábitos e costumes - um «modo de estar», contribuindo para a manutenção de um estatuto étnico e 'de classe'. Não será por acaso que Rosa pôde estudar - e por isso conseguiu um ótimo emprego - ao mesmo tempo que ia apreendendo e desempenhando uma série de funções/protocolos «domésticos e socais», aprendendo a ser e a estar. Atentei em percursos de outras interlocutoras,¹⁵² nomeadamente de outros estatutos étnicos e socioeconómicos, que também foram, em pequenas, para a cidade «ajudar» em casa de familiares mais bem posicionados, mas que não foram porém nem colocadas na escola, nem a «casar bem» ou a obter um bom emprego, mantendo-se na atualidade com um estatuto desvalorizado.

Atente-se como era Rosa, ainda criança - e não a empregada - quem cuidava da roupa do primo, a par de tarefas como a alimentação e o cuidado e educação das crianças, como já se disse. O cuidar da roupa - da aparência - do homem da casa, não seria de somenos importância. Há um cuidado extremo com o que se veste, com a roupa não amarrotada, o que foi tantas vezes referido no quintal de Rosa, por exemplo, em relação ao seu filho João: «vai sair com essa camisa? Não pode, é vergonha! Traz camisa! Traz camisa para eu dar um jeito!»; «deitou na

¹⁵² Refira-se o exemplo de Joana, em casa de Maria, entre outros, como se verá.

cama com camisa?!», ralhava Rosa, depois do filho ter dormido a sesta sem despir a camisa outrora impecavelmente tratada pelas mãos da mãe. Arlindo concordava: «Ouve sua mãe, isso é vergonha! Não sai assim não, vai trocar camisa!». Rosa e Arlindo comentavam o modo como em Lisboa se viam pessoas, nomeadamente nos transportes públicos – irão assim para os trabalhos, Joana? perguntavam-me - com as roupas amarrotadas, o que achavam «fora do normal». Ouvirei esta conversa outras vezes, nomeadamente em relação ao modo como «os europeus» não tratavam da sua roupa/aparência, em comparação com os são-tomenses.

Como referi no capítulo anterior, há uma hiper-vigilância sobre o que deverá ser a aparência ideal, um tema constante do quotidiano, uma vez que seria a essa aparência ideal que suportaria e legitimaria a reivindicação de pertença a um determinado estatuto, étnico e socioeconómico, assegurando simultaneamente a não-pertença a outros mais desvalorizados. No caso de Rosa e da família, procuravam assegurar a sua pertença a uma família forra de «classe média», como se classificou Josefina. Consideram-se também pessoas ilustres, forros «verdadeiros», com terra própria e «antiga»,¹⁵³ com estudos e bons trabalhos «na cidade». Seriam mesmo «pessoas de cidade», inclusivamente viajadas pelas capitais da Europa. Afinal Rosa foi educada para corresponder a esse ideal, bem como a sua descendência: seria a senhora de uma «boa família», que cuidaria da manutenção do estatuto dos seus homens, que por sua vez trabalhariam fora de casa, idealmente na função pública, assegurando deste modo o sustento e também o estatuto da esposa oficial e dos filhos legítimos, que por sua vez assegurariam a manutenção da honra e do bom nome do seu quintal.

4.5. «Homem tem de ter sangue quente; ser homem másculo»

A propósito do papel do género masculino na manutenção de um estatuto valorizado, relembro as conversas que mantive, desde 2004, com Gustavo. Este falou-me diversas vezes do papel do homem – nomeadamente forro - na sociedade, referindo-se à pressão social a que estariam sujeitos desde tenra idade.¹⁵⁴ O ideal incutido aos rapazes desde crianças, pelas mães, pelas avós, pelas tias, seria o de *ter-se*¹⁵⁵ várias mulheres, prática que simbolizaria o potencial de determinado homem para ter sucesso e para ganhar muito dinheiro, o que significaria que conseguiria sustentar muita gente, o que por sua vez atestaria da sua capacidade para assegurar «uma boa vida» à esposa oficial e à sua descendência legítima, que seriam quem o

¹⁵³ O que atestaria a sua condição de forros - e descendentes de forros - «originais e verdadeiros», como tenho vindo a demonstrar.

¹⁵⁴ Referiu-se inclusivamente a uma série de tratamentos tradicionais aplicados ao órgão sexual masculino, ao logo da infância, desde bebés, tratamentos pelos quais o seu próprio filho estaria a passar - tal como acontecera consigo, os quais seriam algo dolorosos – aplicados, no caso do seu filho, por uma tia-avó residente fora da cidade, familiar da sua esposa, uma vez que como explicou: «não é toda a gente que sabe fazer, tem de ser tradicional memo», o que contou muito a sério, tratando-se de um assunto grave e confidencial.

¹⁵⁵ O que nos remete para um sentido de posse.

representaria perante a sociedade. Assim, este homem deveria assegurar o conforto e um *estilo de vida* adequado a si próprio e à esposa oficial, regra geral do seu próprio estatuto, que seriam precisamente as mães, as avós, as filhas, as tias. Gustavo referiu-se, várias vezes, a essa pressão: «Quando homem fica em casa só?! Mulher e mãe ficam logo a perguntar se tem problema. E podem mesmo acusar de boiola.¹⁵⁶ Mãe desse indivíduo é chamada e vai dizer ‘você tem de fazer, de dar uso, de mexer, para o sangue andar! Vai ficar parado só?!’. Própria mãe diz isso! ‘Meu filho fica em casa só?!’. Não. Dizem que homem que faz assim, *mulher dele pôs feitiço*. Mulher agarrou o homem, prendeu, anda com o homem debaixo do braço, submisso, e isso não é bom. Nenhuma mulher quer. Chamam de pateta e boiola, se ele fica em casa só, com a mulher. *Tem de sair*. Mães dizem ‘meu filho tem de ter mais de uma mulher!’. As mulheres dizem, as mães também dizem isso! ‘Fica assim só, com uma só?! Homem tem de ter sangue quente, másculo, homem mesmo!’. Mulheres dizem isso mesmo, mães e esposas. Se tem *muitas mulheres e banca*, tem poder, *é homem sério!*», afirmou.

O homem «a sério» deveria envergar a camisa, que a sua esposa passaria impecavelmente, sendo ainda esperado que este fosse uma espécie de «máquina sexual» dentro e fora de casa, tendo de seguir à risca o código de ética em relação à esposa, como seja dormir em casa, levá-la aos encontros oficiais, estar presente nos domingos familiares, ser extremamente discreto e cuidadoso no que dizia respeito às «outras mulheres», normalmente de estatutos mais desprivilegiados, como já referi, entre outras regras.¹⁵⁷

Por diversas vezes, ouvi Rosa e Maria referirem-se «à bandidagem dos homens são-tomenses». Porém, surpreendi uma conversa entre Rosa e Arlindo, na qual ambos concluíram que os homens teriam, de facto, de ter mais de uma mulher, para serem considerados «sérios» e «bons em casa» pois os que conseguiam manter várias mulheres «esses são os melhores em casa!», disseram. Os homens que não «traíssem» a esposa oficial, acabariam por ser enganados pela própria, o que seria considerado uma vergonha extrema para toda a família, arruinando-lhe o estatuto. Arlindo contou a este propósito, a história de uma mulher que terá traído o marido, tendo ido «à tarde a casa de outro homem, e homem dela ficou em casa com filhos!», contou a Rosa. «É verdade mesmo?!» perguntou-lhe Rosa. «É! homem nem fez nada, nem bateu nela, nada!», respondeu Arlindo. «É mesmo?», concluiu Rosa, espantada.

¹⁵⁶ Homem gay; expressão brasileira, provavelmente ouvida na novela da Globo a que toda a gente assistia em 2012. Esta seria uma acusação grave no contexto são-tomense.

¹⁵⁷ Gustavo tinha inúmeras aventuras sexuais fora de casa. Perguntei-lhe se considerava haver igualdade de género em São Tomé, e ainda como se sentiria se a sua mulher fizesse o mesmo. Ficou muito pensativo e respondeu que não iria aguentar, que «homem é diferente, porque a sociedade o exige», respondeu. Enquanto falámos destes assuntos, regra geral num bar da cidade onde também jogávamos *snooker* e matraquilhos, eu assumia a postura de «rapariga-rapaz», no sentido em que achei sempre necessário neutralizar ao máximo a minha identidade de género, quer na postura corporal, quer na maneira de vestir, no foco no trabalho, etc.

Josefina, por outro lado, referiu inúmeras vezes que nunca aceitaria estar com um homem polígamo, razão pela qual preferia manter-se solteira e sem filhos, acrescentando que não se estaria a imaginar a juntar-se «com nenhum homem em São Tomé», e talvez tivesse de «procurar fora», explicitou. Ainda a este propósito, Rui, numa tarde de 2014, tinha alugado o seu táxi a «uma vendedora no mercado», cujo marido tinha arranjado duas famílias, razão pela qual tinha deixado de aparecer em casa, pelo que a senhora precisava urgentemente de dinheiro, nomeadamente para alimentar os filhos de ambos. Rui contou-me que esta lhe teria pedido que a levasse a passear, oferta que Rui declinara pois «com o marido dela fica complicado [...] mas tenho pena», disse. Rui contou ainda nesse dia, dois episódios distintos sobre duas mulheres que tinham sido mortas na semana anterior, uma na Trindade, outra na roça Pedroma. A senhora que fora morta na roça, teria tido uma relação com dois homens, razão pela qual tinha sido assassinada. Um destes sujeitos estaria preso – o suposto amante – porém a população desconfiava e não se falava de outra coisa, contou Rui, que o marido, já depois da senhora ter sido enterrada, lhe teria ido cortar a cabeça, desenterrando-a, pormenor macabro que Rui reproduzia tranquilamente. Evitei estas histórias sempre que pude, porém ouvirei muitas outras similares, em roças, na cidade, em São João dos Angolares, em casa de Rosa, de Maria, no mercado, sendo a violência de género, um tema comum do quotidiano.

Mas voltemos de novo ao percurso de Rosa.

4.6.«Ser da cidade: fiquei a conhecer muita gente, muita gente me ficou a conhecer»

Rosa explicou deste modo a sua ida para a cidade: «Minha mãe como morava longe e durante o dia trabalhava roça, me mandou para aquela sobrinha, *para eu aprender*, a ser boa dona de casa, a saber cozer, a saber fazer um bordado, saber fazer a minha renda, e assim a minha mãe preferiu assim. [...] Não, mas eu adorei ficar com a minha prima. Fiquei muito conhecida, *fiquei a conhecer muita gente, muita gente me ficou a conhecer*».

Também a sua irmã foi enviada para casa de uma tia, porém na vila da Trindade: «A minha irmã também não vivia com os meus pais, vivia com uma outra senhora. Foi educada lá. A senhora costurava, fazia sanguê. A minha irmã aprendeu com ela. Sanguê, sabe o que é? É saia e quimono», referindo-se ao traje tradicional e que representa as senhoras *forro* [forras]. Os primos de Rosa eram funcionários públicos: «O marido dela? Eu já não tou a recordar o que ele fazia em Portugal. Aqui trabalhava num escritório, para o Estado, cuidava diretamente das casas do estado, não tá a ver?».

A cidade era - e é - representada enquanto o lugar onde se poderia adquirir estatuto, onde se pode ficar «muito conhecida», como referiu Rosa, como se se tratasse de uma apresentação «à

sociedade», numa espécie de baile de debutantes. A cidade surge no seu discurso, como no de tantos outros interlocutores de diferentes estatutos, enquanto «o lugar», onde se adquire capital social e cultural, onde se pode estudar e vir *a casar bem*, no caso de pessoas com o estatuto de Rosa, o que seria muito importante, quer para o homem quer para a mulher, protagonistas de um percurso de ascensão. Não menos importante, seria a possibilidade de, na cidade, se poder adquirir um bom trabalho, do qual se receberia uma reforma que chegaria «a tempo e horas», como a de Rosa. No caso de outros interlocutores de estatuto mais desprestigiado, a cidade surge enquanto o lugar «para deixar de viver escondido», como disse José, onde se poderá adquirir uma casa com eletricidade e geleira, e aspirar talvez a outros modos de vida, como descreverei no capítulo seguinte.

Os primos de Rosa, e mais tarde a própria Rosa e o marido, constituir-se-ão enquanto «[...] mediadores urbanos por excelência, transmissores de hábitos, práticas e costumes desde os centros para as periferias, mas igualmente no sentido inverso» (Domingos e Peralta, 2013:xx). Estas «pessoas ´de cidade`» (sendo assim auto e hétero definidas), maioritariamente forros funcionários públicos, à altura de Rosa criança e também no presente, educariam as crianças *das zonas*, do «interior», no sentido do «saber estar», sendo o «saber ser e o saber estar na cidade», uma espécie de modelo de vida que corresponderia a um modelo «civilizacional». Como se ouve com recorrência em São Tomé, seria preciso, ontem como hoje, «vir sair na cidade, sair desse mato, dessa escuridão» [palavras de José e de Rui], entendendo-se a cidade enquanto «pólo de civilidade e progresso». É pretensamente sob este ideal, que se «tomam meninas» [expressão local], muitas das vezes familiares, das *zonas* e das roças, e que são colocadas a trabalhar na casa de familiares mais bem posicionados, como aconteceu com Rosa e como fará Maria e tantos outros interlocutores de diferentes estatutos, uma prática que simbolizaria um percurso de ascensão, para quem pode «toma a meninas», e apenas para algumas destas raparigas: Rosa pôde estudar na cidade, não sendo este o caso de Joana, sobrinha de Maria, como se verá.

A separação entre a roça e a cidade, ou entre o mundo rural e o urbano – tópico que aprofundarei no capítulo seguinte - corresponde a uma tendência ideológica recorrente e que seria importante complexificar, como sugere, por exemplo, o antropólogo Charles Piot. Este tem vindo a desenvolver trabalho de campo antropológico no Togo, chamando a atenção nas suas obras, para as interdependências entre um suposto mundo rural *isolado* e o mundo urbano global, que não poderiam ser entendidas enquanto unidades distintas e autónomas.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Na sua obra de 1999, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Piot propõe um outro modo de se analisar a «isolada e intocada» ruralidade africana, chamando a atenção para a sua abertura ao exterior: estes territórios estariam tão inseridos num contexto global quanto as cidades e os subúrbios africanos.

Na atualidade, Rosa mantém uma relação muito próxima com os primos com quem viveu, que se tornaram seus padrinhos de casamento e que residem numa aldeia em Portugal. Diversas vezes presenciei telefonemas entre si, bem como o envio de encomendas. Assisti inclusivamente à encomenda de uma missa na sé da capital, por ocasião do aniversário da prima, como descrevi no capítulo anterior. Rosa afirmou também que esses primos «até de vez em quando enviam dinheiro, enviam bacalhau, azeite doce, o que podem. Ela no natal manda sempre um presente, tanto para mim como para a Josefina». Acrescentou que se dão «muito bem. Eles depois foram meus padrinhos de casamento. Eu vou muitas vezes [a Portugal]».¹⁵⁹ Telefonam constantemente, os meus padrinhos», como pude comprovar.

Como já referi, estes primos possibilitaram que Rosa pudesse «continuar a estudar, quando para lá fui fiz 4ª classe. Depois estudei até ao 6º [ano]. Fiz curso dactilografia, pôs-me a trabalhar, arranjei namorado, casei, fizeram-me tudo o que puderam fazer, continuam a ajudar até hoje», contou Rosa. Como mencionei atrás, este investimento em Rosa, pode ser visto como uma preparação para a manutenção da representação de um ideal de mulher forra ideal, sendo Rosa porta-estandarte desses ideais – a par de outros, note-se - luta acérrima e quotidiana protagonizada pela própria, como pude observar no seu quintal.

4.6.1. Rosa e Ivone: «4ª classe não é como agora!»

Durante o período em que vivi com Rosa, lembrei-me inúmeras vezes do «modo de vida e dos valores» de uma senhora que conheci em Lisboa, Ivone, 80 anos, com um vincado percurso de ascensão, cujos pais eram da «classe operária», migrantes, pessoas humildes, tal como os pais de Rosa. Ivone valorizava muito «o trabalho de casa», dizendo coisas como «não se sai de casa sem a cama feita, é vergonha andar a passear na rua não tendo a cama feita! ou tendo a loiça por lavar», o que atestaria do próprio carácter da mulher que o fazia – ou que não o fazia - práticas transponíveis para a avaliação da integridade não apenas dessa mulher, como de toda a sua família. Quer Ivone quer Rosa, senhoras da mesma idade, oponham o que consideravam ser uma boa dona de casa, uma verdadeira senhora, a uma «mulher de rua», «pouco higiénica e desleixada», ouvi dizer a ambas. Ivone era também muito crítica em relação ao ato de se comer fora de casa, tal como Rosa, como se verá. Apercebi-me ainda de outras semelhanças entre estas duas senhoras, como a decoração da sala de Rosa em São Tomé e a casa de Ivone em Lisboa: certos objetos são os mesmos, como o termómetro em forma de caravela.

Ivone, em miúda, foi aprendiz de alfaiate e cozia e fazia a roupa à mão. Dava, tal como Rosa, extrema importância ao ato de passar a ferro, nomeadamente a roupa dos homens da casa, que

¹⁵⁹ Cheguei a conhecer o primo e padrinho de Rosa em 2014, numa altura em que Josefina veio a Lisboa e me apresentou o senhor, que a esperava na estação dos comboios de Entrecampos. Josefina ficou algum tempo em casa deste casal, em 2014.

Pode alguém ser quem não é

deveriam andar impecavelmente vestidos, o que seria revelador – para ambas - do caráter de quem usava assim a roupa, através da mulher que se soube escolher para si.

Quer Rosa quer Ivone, assim como muitos outros interlocutores, nomeadamente cabo-verdianos, diziam algo semelhante sobre a «4ª classe de antigamente!», graduação com a qual se aprendia a valer, «não é como agora!», afirmavam. Na verdade, há uma série de valores e discursos comuns aos primos de Rosa, a Rosa, a Maria, a Ivone, aos avós de José, aos pais de Rui, entre outros interlocutores: leram os mesmos livros da escola, aprenderam que existia um idioma «certo e de escola», o «bom» português, assistiram a alguns dos mesmos filmes, bem como a semelhantes celebrações públicas, todos expostos a uma série de similares formas de propaganda do Estado Novo, extensíveis aos ideais de género, de «raça» e de classe, que se fizeram sentir em territórios tão distintos.

4.6.2. «Aprendia-se Portugal»

Como nos relembram Domingos e Peralta, as urbes [e não só] coloniais foram eixos de relações com outros centros urbanos, como a antiga metrópole e também com outras cidades, vilas, e roças do império: «Esta *cultura da cidade* projetou-se para lá dos limites da vida do império. As cidades coloniais portuguesas foram assim eixos de passagem de práticas e consumos tendencialmente globais [...] mas com tentativas de controlo dos estados coloniais» (Peralta e Domingos 2013: XXI. Itálicos meus).

Terá havido um contexto ideológico comum que religou práticas e representações, constituindo o que estes autores denominam de «geografias imaginativas do Império português» (*ibid*: XXV-XXVI), com inúmeras resignificações locais, é certo, e que não se esgotam de modo algum, num leque único de práticas e ideologias hegemónicas, muito pelo contrário, como também demonstro. A este propósito, chamo de novo a atenção para propostas como as de Scott¹⁶⁰ (ex. 1990:20), nas quais afirma a existência de contra-hegemonia onde há hegemonia, não concebendo a existência de relações de poder sem resistências. Ainda a de Valverde (2000), que afirmou não conceber a análise das diferentes manifestações culturais são-tomenses enquanto meras formas de resistência anticolonial, nem enquanto práticas «meramente» reativas, mas antes enquanto práticas com significações próprias (ex.2000:XXII-XXIII). Segundo este autor, seria necessário entender a análise das práticas são-tomenses, como por exemplo, as performances do *Tchiloli* e do *Djambi*, enquanto partes «do universo simbólico são-tomense», atentando à «ilusão que religaria o tchiloli a um passado português» (*ibid*), proposta que procurarei desenvolver no capítulo que dedico à análise dos espíritos e à valorização ambígua das categorias étnicas pela posse corporal.

¹⁶⁰ Remeto para a leitura do capítulo introdutório.

A propósito da valorização do que se aprendia no passado, recordo por exemplo Hélio,¹⁶¹ um interlocutor forro, vítima do massacre de Batepá,¹⁶² ou o cabo-verdiano de Bombaím, que citava de cor o rio de Portugal (ver capítulo 2): «[...] mas naquele tempo só acompanhávamos o português, a história era a de Portugal, rios, barragens, o rio Tejo, tudo aquilo, estudava-se de Portugal. Na escola aprendia-se isso, um bocado de ciência [...]. Hoje já não. Depois aprendi só um bocadinho de francês, na escola prática, que não era do Estado, *comment ça va?* [riu-se]. [Aprendi] umas coisinhas, de francês, não era coisa assim para ir avante!», referiu em entrevista Hélio, 80 anos, auto e hetero-denominado «forro di tempo».

4.6.3. As línguas valorizadas: da etnicidade, da 'classe' e do género

O português – e também o francês – era a língua associada à 'civildade' e ao 'progresso', sendo o crioulo forro considerado um «dialeto»¹⁶³ como se designava na altura, e por vezes também na atualidade. A língua forro não só era desprestigiada, como era proibida, como afirmou Hélio: «Houve o caso de uma professora que falou em forro e ela foi demitida. E os nossos pais queriam o melhor para nós, por isso não ensinavam [o forro]. Eu estudei na escola colonial portuguesa. *Forro aprendia na rua, com os amigos*. Foi assim que fui aprendendo», contou. A par do desprestígio, sublinhe-se o papel dos crioulos¹⁶⁴ enquanto armas na luta contra o regime colonial, ensinados nas ruas e nos quintais, de modo secreto¹⁶⁵ e sobretudo entre os homens. À própria Josefina nunca lhe ensinaram o forro, o que era muito comum nas pessoas da sua geração e de certo estatuto, pois é uma língua associada ao género masculino e à rua. «Na escola, o português era obrigatório», contou Rosa, justificando assim nunca ter ensinado o crioulo aos filhos: «dizia-se que os jovens não deviam falar o *dialeto*, porque andávamos na escola. [...] Mesmo já depois da independência falavam isso. E na escola punham as crianças a falar só português, não queriam que as crianças falassem na *língua materna*, a língua forra», esclareceu. Josefina ressentiu-se por não saber falar o forro – não fala e percebe pouco – o que expressou diversas vezes. Rosa confessou-se arrependida por não a ter ensinado: «Foi mau, foi mau. O rapaz [João] sabe alguma coisa, que a avó [materna] lhe ensinou». Josefina percebe porém o crioulo de Cabo Verde – apesar de não falar – o que aprendeu em Paris.

Não será por acaso ter sido apenas o rapaz a aprender o forro: o homem poderia aprender essa

¹⁶¹ Nascido na Trindade.

¹⁶² Batepá situa-se a cerca de 15 quilómetros da cidade capital. Sobre o massacre de Batepá de 1953, leia-se Gerhard Seibert (ex.1996, 2001, 2002, 2003).

¹⁶³ É um crioulo, apesar de ter estatuto de dialeto entre certas pessoas, na atualidade.

¹⁶⁴ Em São Tomé e Príncipe são falados os seguintes crioulos: o n'gola ou angolar (com variações regionais), o lungiê do Príncipe, o crioulo cabo-verdiano e o crioulo forro. Em algumas roças, como em Monte Café, alguns descendentes de contratados angolanos falam o quimbundo, como pude observar. Sobre as línguas de São Tomé consultem-se, por exemplo, os trabalhos de Ferraz (ex. 1979, 1987) e de Hagemeijer (1999, 2007).

¹⁶⁵ Não terá sido por acaso que houve sempre tanta relutância em me ensinarem o crioulo forro: afinal eu era mulher e portuguesa, «nacional» da antiga metrópole colonizadora.

língua, mesmo que na rua, sem que isso o desprestigiasse, bem pelo contrário. O mesmo já não aconteceria com uma senhora de determinado estatuto, que o deveria preservar, nomeadamente falando o português, a «língua de escola» e mais «civilizada». Cláudio, autodenominado «forro tradicional, com muito orgulho», explicitou de modo muito claro, a associação entre o crioulo forro e o género masculino, por sua vez relacionados quer com um estatuto mais popular quer com um estatuto de mais «autêntico e original»: «tem expressões [que é] muito calão, muita brincadeira! não é para senhora! Ficar lá no meio a ouvir esse crioulo? Não!», o que nos remete para a categoria de *forro jiquiti*, a qual explico de seguida.

4.7. 'Ser' forro: uma questão de contexto, de estatuto e de género

Quer Rui, quer Gustavo, reforçavam em 2004 a sua pertença étnica, ao nível do discurso, o que era bastante mais suavizado – também a esse nível - em 2012 e em 2014, pelo que se focavam mais, nesses anos, na identidade nacional, na identidade profissional e de género, como explicou Gustavo: «isso hoje [de ser forro] tá a perder-se muito». Porém, também observei práticas discursivas, nas quais, inesperadamente, surgiu reforçada a a identidade de forro, como demonstrarei.

Segundo Gustavo, membro de uma família de forros «ilustres», a categoria forro estaria em desuso no seu dia-a-dia na cidade, nas suas socialidades, nomeadamente na galeria de arte que frequentava diariamente, bem como no contexto internacional em que também se movia devido ao seu trabalho. Porém, e também segundo o que referiu, essa identificação e pertença - ser forro - manter-se-ia viva e forte, nas suas socialidades junto de familiares «lá na zona ou no fundão», que eram as festas tradicionais, que também frequentava, nomeadamente no fim-de-semana. Percebe-se como associa a identidade étnica a determinado modo de socializar, de estar em relação, dependendo de com quem e onde estaria: a categoria forro surge reforçada em contexto de «convívio familiar, com certas famílias», referiu, como em ambientes «mais populares», pelo que o próprio Gustavo aprofundou o modo como a identidade étnica é situacional e se define relacionada com diferentes «lugares» e estatutos socioeconómicos. A sua identificação enquanto forro de algum estatuto, não deixou porém de se fazer presente – mesmo apesar de a remeter em discurso apenas para os *fundões* familiares - no convívio entre artistas de diferentes proveniências e «origens» étnicas, conforme pude observar. Presenciei as seguintes conversas: «aquele lá veio da *roça memo*, primeiro emprego dele na cidade, fui eu que dei!», disse Gustavo na galeria da cidade, e ainda: «aquele lá é angolar, vive lá na *roça*, no *fundo do mar*¹⁶⁶ [...]». Aquele é cabo-verdiano, de *roça memo*», referindo-se à «origem» de

¹⁶⁶ Quando eu residi uns tempos em São João dos Angolares, em 2012, Gustavo disse-me ao telefone: «Quando você vem para cima? Você desceu fundo mesmo, isso é fim de mundo, fundo do mar!». «Para cima, para onde?»

determinado artista.

Gustavo explicou ainda mais claramente o significado da categoria *forro*, redefinida consoante os diferentes contextos, bem como a definição da categoria *forro jiquiti*, equivalente a *forro* «popular e autêntico», que tanto era valorizada como desvalorizada.

4.7.1. «No gueto, somos todos *folo*: família tem *graus*´ser` *forro jiquiti*

Gustavo afirmou que «quando se está no *gueto*,¹⁶⁷ no subúrbio, *ainda* vincula-se um bocado essa parte. Mas hoje, pertencer a uma *família culta*,¹⁶⁸ não tem essa coisa de *forro*, *forro*, *forro*!

Tás a ver? Desvia-se um bocado. Mas eu notei que nos fundões [...] as pessoas que tão aqui à frente na elite, esquece essa parte, mas quando vão nos fundões, esses aglomerados com famílias de classe mais baixa,¹⁶⁹ tás a ver? Porque *a família tem graus*, não é? Primos e coisa mais pobres, quando tão todos aglomerados, há essa tendência para dizer *no so folo*, que na nossa língua quer dizer ´somos *forro*!`. Eles falam isso! [...]. *Quando estão nos sítios chiques, essa parte escondem*, como se houvesse uma cortina e tapam aquela parte. Nos quintais, nos terraços, com famílias, *com o conjunto tradicional*, o pai não vai querer que se renegue família mais baixa. Há gajos que vêm de uma família...pobre. Depois ele com sorte, estuda e apanha uma bolsa. E quando ele volta, epá! Apanha um emprego. E com tempo vai singrando na vida, até formar outra família, e outra família não tem nível económico à família dele original. Tás a ver? E aqui já começa...divisão. E ele já tá a pertencer a uma família um pouco mais alta, tás a ver? Já tem outras condições. Mas o pai as vezes faz questão que toda a gente vai lá aproximar [à] *família de origem, mesmo*. E de lá *é obrigado memo a dizer «no so follo»*, tá a ver? *no? so follo, quer dizer, é família mesmo*, tá a ver?! Só que ele teve essa sorte de emigrar, buscar outras vidas, e os filhos dele, se ele não levar para convívios de famílias, vai ter sempre essas divisões, tás a ver? Se não se visitam, acontece até se encontram pessoa na estrada e não dão confiança! Eu não ligo você mais, eu tenho meu dinheiro, eu tenho minhas coisas. Eu vivo numa casa chique, você tá lá no subúrbio, numa casa dessas tradicionais, de palafita, já não te ligo, percebes?», esclareceu Gustavo.

No mesmo sentido falou Josefina, ao associar um certo tipo de forrosidade - o *ser forro jiquiti* - às «classes mais populares» e ao «não saber estar corretamente», mesmo tratando-se de pessoas pertencentes à mesma família. Tivemos a seguinte conversa em sua casa:

Jaf: «Consideras-te *forra*?», perguntei.

perguntei. Gustavo: «Para a cidade, para a capital», respondeu

¹⁶⁷ Gustavo usava muitas expressões provenientes do vocabulário norte-americano como «*gueto*», «*esse gang*», entre outras.

¹⁶⁸ Seria mais vantajoso outro tipo de identificações.

¹⁶⁹ Fazendo referência às famílias diferenciadas.

Josefina: «Bom...sim, eu sou forro [género masculino] porque, seja como for, é a minha origem...mas às vezes diz-se que os forros têm certas manias, eu acho que eu não tenho essas manias! [riu-se].

Jaf: quais manias?

Josefina: lembro-me que existem expressões que a gente usava, tipo 'olha como estás a parecer um forro', ou *forro jiquiti*, certas coisas que se fazem que se acha ser grosseiro, coisas grosseiras, por exemplo, os homens têm atitudes muito machistas e quando é assim diz-se 'fogo, esse aí é mesmo forro!'. Bom, mas pronto, eu considero-me forro sim, porque é a minha origem», concluiu Josefina.

Jaf: mas jiquiti é pejorativo?

Josefina: [pensou durante algum tempo] «Às vezes pode ser, no sentido em que realmente tu, de alguma forma, *não sabes estar*, numa certa situação, *estar corretamente, como deve ser*. Mas o ser forro, é uma raça. E a maior parte dos são-tomenses são forros».

Arlindo, numa noite depois de jantar, também utilizou a expressão jiquiti mas para se referir a um pescador angolar «muito antigo e sábio. Ele é *angolar jiquiti*! Sabe muita coisa, esse homem. É angolar, pai angolar. Mas é grande gajo, grande sábio».

Entendo a expressão jiquiti – referente a um angolar ou forro – enquanto o equivalente à autenticidade, ao «original», ao «verdadeiro», sendo simultaneamente o equivalente ao mais popular e grosseiro, «com manias», como no caso dos forros; é-se angolar jiquiti quando se é «mesmo angolar, angolar verdadeiro»,¹⁷⁰ de pai e de mãe, angolar por «natureza e sangue», considerados rudes já de si, segundo as etnoteorias locais. Os forros mais rudes seriam os mais populares, os «mais misturados» ao nível do seu comportamento, influenciados por «tongas» ou pessoas de outras categorias mais desprestigiadas, tal como referiu Rosa em relação aos forros do Riboque. Ainda a propósito do significado de forro jiquiti, e da sua associação ao ser-se um «verdadeiro homem», relembro aqui um encontro com Rui e Gustavo. Raramente tinha estado com os dois juntos, pois são forros porém de estatutos muito distintos, pelo que não frequentavam os mesmos locais. Fomos passear na avenida marginal da cidade, junto ao mar, a «apanhar brisa», num ambiente descontraído. Estes gabavam-se entre si, entre risadas e cumplicidade masculina: «forro jiquiti! Liberdade mesmo! É liberdade, forro é alforria total!», associando ambas as categorias – forro e forro jiquiti - ao género masculino e a uma situação de liberdade, o que estaria relacionado com a própria origem histórica da categoria forro, como

¹⁷⁰ Angolar di tempo, ou forro di tempo, como classifiquei em 2004 (cf. Feio, 2008).

com certos tipos de comportamentos, próprios de um «verdadeiro homem, um verdadeiro forro», aquele que poderia ter várias mulheres, entre outras «liberdades».

4.7.2.«Ser forro é 'homem livre' e resistente. É forro quem *pode*, não há forro puro»

Como já disse, Gustavo e Rui insistiram na identificação do forro enquanto homem livre, sem dúvida relacionando esta categoria à resistência ao colono e à conquista da alforria, mas também relacionando-a com a identidade de género. Ainda a este respeito, presenciei Gustavo e Rui, separadamente, a terem uma conversa similar à que tiveram entre si na marginal, com homens portugueses exaltando as suas características de «verdadeiros machos», que «podem tudo», frases que me fizeram lembrar a expressão, ouvida noutros contextos «sou um verdadeiro macho latino».

O comportamento a que se referiam, seria o equivalente ao que teve Cláudio em 2012, quando eu estava a tentar remarcar a continuação de uma entrevista que iniciáramos nesse ano, pelo que lhe liguei para o telemóvel. Não atendeu e ligou-me num outro dia com o seguinte discurso/sermão: «tu não podes ligar para mim. Só eu para ti! Sou forro, homem livre!», referiu, para minha perplexidade. Ser forro e ser forro *jiquiti*¹⁷¹ estaria assim relacionado com a liberdade de comportamento masculino – mesmo que grosseira e machista, ou «com manias», como classificou Josefina - o que já não seria permitido à mulher e/ou senhora forro/a e de outros estatutos étnicos, inclusive portuguesa, que teria de esperar – preferencialmente em casa - que fosse o entrevistado a telefonar.

António,¹⁷²um antigo deputado, forro, que entrevistei em 2014, explicou como relacionava a categoria de forro à identidade de resistente ao trabalho agrícola nas roças coloniais, bem como à distanciação face aos contratados, mesmo quando não se é «um forro antigo e original», uma vez que seria uma questão de se «ganhar costumes»: «Hoje em dia não se sabe *quem é quem*!¹⁷³ Não se sabe se este é filho do forro antigo! Mas o que é importante é que *eles* foram ganhando costumes. Quando se fala de forro, como homem típico de São Tomé, eles começaram a ter um comportamento que é coletivo, comum entre os forros. Não suportam certas atitudes, *não se misturam*, na altura, não se misturavam com os contratados. Eram gente...gente que se sentia livre! Gente que fez resistência quando foi para ir para os trabalhos agrícolas, os forros não aceitaram! Cultura de rejeição de trabalhos agrícolas! Prefere-se ser sapateiro, pedreiro, alfaiate, a ganhar muito pouco, do que ir para a roça, a ganhar o dobro ou o

¹⁷¹ De algum modo, os forros de classe alta podem «ser jiquitis» ou ter comportamento de «forro jiquiti» que não se desprestigiam. Mesmo em relação à língua, o crioulo forro poderia ser falado por homens e não por senhoras de prestígio, na atualidade como no tempo colonial, como já referi.

¹⁷² 70 anos.

¹⁷³ Nome de um livro onde estão mencionadas as «famílias ilustres» de São Tomé e Príncipe, e que pude consultar em 2004, por indicação de Gerhard Seibert, a quem agradeço.

Pode alguém ser quem não é

triplo!», referiu. Relembre-se porém que vários forros, sem posses ou alternativas, executaram tarefas nas roças coloniais, como expliquei no capítulo introdutório.

Tal como disse António sobre «já não se saber quem é forro antigo», também Beatriz,¹⁷⁴ forro/a bem posicionada, referiu: «hoje em dia toda a gente é forro. *Basta ter dinheiro*. Eu sou forro. Mas tenho bisavó angolana. *Há sempre mistura*. Já leu o discurso do Pinto da Costa¹⁷⁵ em 1975, Joana? Ele disse ´temos de acabar com esta coisa dos forros que mandam`. Eu estava lá e assisti. Muita coisa se passou, nesses tempos» referiu, realçando uma relativa abertura étnica desde a independência política.

No mesmo sentido, relembro a entrevista que fiz em 2004 a Fausta, residente numa zona de praia perto da capital, na vila de Pantufo, e que tanto se designava angolar, porque «de sangue, angolar de pai e mãe», como forro/a, em conversa acesa com um autodenominado forro que lhe recusava a pertença étnica: «você é angolar!», dizia esse homem. Fausta respondeu: «Todos iguais, diferença é poder económico! Em São Tomé [o que] angolar come, forro come. Angolar come, cabo-verde come! Forro mesma coisa. Angolar come fruta, cabo-verde come fruta, angolar come fubá, cabo-verde come fubá, tudo, é normal. Nada! Não tem diferença [em] São Tomé. São Tomé angolar veste, forro veste, tudo veste só! Tem dinheiro, vai para supermercado compra tudo teu gosto, compra seu gosto, você veste! Não é angolar nem forro nem cabo-verde! Tudo é igual agora! Agora dinheiro é só o que se pede!» (Fausta 2004 in Feio, 2008:65, 73-74).

Tenho vindo a demonstrar que a etnicidade tanto surge percecionada enquanto herança transmissível «por sangue», pelos pais, como dizem por exemplo Fausta, Arlindo, Rosa, esta última afirmando-se «forro mesmo, *sem mistura*, são-tomenses¹⁷⁶[...] pai e mãe forro mesmo». Segundo Rosa «dinheiro não compra» estatuto e saber estar, porém afirmará também o

¹⁷⁴ 65 anos, residente na cidade capital.

¹⁷⁵ Li os discursos de Pinto da Costa, reunidos em livro no Arquivo Histórico de São Tomé (ver bibliografia). O presidente da República e membro fundador do Movimento pela Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP), apelou em 1975 à união entre todos os residentes nas ilhas, enfatizando a necessidade de se acabarem com as diferenciações étnicas e de estatuto, apelando «à fraternidade» entre ´africanos`: «Nós apelamos a todos os que querem a destruição completa do colonialismo em São Tomé e Príncipe, para *os trabalhadores, operários, pescadores, estivadores, proprietários agrícolas, estudantes, funcionários e comerciantes* – para que se unam sob a direção do MLSTP, guia e luz do nosso povo. O nosso apelo é também dirigido a todos os trabalhadores *cabo-verdianos, angolanos e moçambicanos* que trabalham em São Tomé e Príncipe a fim de se unirem a nós, porque a nossa luta é também a deles. STP é também a pátria desses nossos *irmãos de Cabo Verde, Angola e Moçambique* que durante décadas vêm sendo explorados nas roças dos colonos». (1975:15. Itálicos meus). «Quanto aos trabalhadores estrangeiros vivendo no nosso país, e em especial aos trabalhadores cabo-verdianos, esses conquistaram pelo seu trabalho um lugar em São Tomé e Príncipe. Os cabo-verdianos que vivem no nosso país, *são nossos irmãos africanos*, vítimas como nós da opressão e da exploração. Aos trabalhadores cabo-verdianos garantimos os mesmos direitos que aos trabalhadores naturais do nosso país. A trabalho igual, salário igual. Eles terão nos sectores onde trabalham a mesma possibilidade de ascensão como o trabalhador natural de São Tomé e Príncipe» (1975:26-27. Itálicos meus).

¹⁷⁶ Repare-se, mais uma vez, na correspondência entre forrosidade e são-tomensidade, o que desenvolvi em Feio (2008).

Pode alguém ser quem não é

contrário, dependendo do contexto, associando-se a Fausta, António ou Beatriz que assumiram ter uma avó de outro estatuto étnico, tal como fez Cláudio, referindo-se às avós, uma cabo-verdiana e outra do Príncipe.

Uma noite, ao serão, no quintal de Rosa, perguntei abertamente:

Jaf: «isso de angolares, forros, já não tem importância nenhuma, não é?», reproduzindo o discurso de Rui e Gustavo, de há uns dias atrás.

Arlindo ficou em silêncio, mostrando-se pouco à vontade com a conversa. Josefina respondeu-me: «tem importância sim. Pessoas podem não dizer que tem, mas tem. Eu, por exemplo, conheço um casal, já estão juntos há muito tempo, ela é angolara, ele é forro. Família dele nunca aceitou ‘vais ficar com angolara?!’. Só ao fim de quase 10 anos é que eles casaram! E mesmo assim com a família contrariada!».

Jaf: «No governo...são quase todos forros?»

Arlindo e Josefina: «São sim!»

Rosa manteve-se calada.

Arlindo e Josefina acrescentaram: «parece que tem um cabo-verdiano, do Príncipe! Descendente de cabo-verdiano».

4.7.2.1 «Ter terra, ter caroço, ter trabalhadores» e o tempo da tortura: testemunhos de 1953

Rosa mais uma vez não comentou e acabou por redirecionar a conversa, como que a lembrar alguns aspetos importantes da forrosidade, enquanto membros resistentes e massacrados pelo colono: «Meu pai gostava de passear até Milagrosa [roça], tinha de pedir autorização, andava sempre com um papel no bolso dado pelo patrão. Ficar assim a passear só? Era proibido. Nós morávamos X [Trindade]. Se não tem papel, é preso. É, anos 60 não foi fácil aqui. Eu nasci em 57. Porrada escola! Fardas impecáveis, pés, unhas, mãos, cabelo»¹⁷⁷ realçando simultaneamente um discurso nostálgico, valorizador da «ordem e higiene» – nomeadamente pelo cabelo e restante aparência física- e por outro lado, o discurso em que se relembra que se viviam tempos sem liberdade, de prisão, de proibição, de humilhação, de tortura. Ambos os discursos surgem na mesma frase, proferidos pela mesma pessoa, na mesma vida. Arlindo concordou: «É. Mesmo para se vir até a cidade, tinha de se ter sapato! Era fechado, não era entrar só!», referindo-se à cidade enquanto um lugar onde só entrava quem trajava a rigor e possuía autorização para circular «livremente». Contou um pouco de 1953: «era pequena, minha mãe é

¹⁷⁷ Que é como foi educada e é o que exige das pessoas à sua volta.

que me amarrava-me sempre nas costas, eu não sei explicar muito, era pequena. A guerra de 1953, minha mãe contava, quando comecei a crescer. Se ela tinha brinco, tinha de tirar da orelha. Se não, viam e tinha de entregar. Batiam, empurravam. Faziam-lhes coisas enfim [suspira]. Meu pai foi preso, em Fernão Dias, sofreram bastante. Lá nessa região de lá eles iam e metiam fogo, nas casas, nessa região lá. A minha mãe contou que havia um senhor, esse tal de Zé Brigada [ou Zé Mulato, um do chefes das brigadas de trabalho compulsivo], que *comeu dinheiro* dos portugueses, a dizer que ia conseguir dar contrato aos são-tomenses». Era a sua irmã mais velha, à altura com 9 anos, que ia desde a Trindade, mais propriamente de Água Francisca até a Fernão Dias, onde o pai estava preso «que pessoa tinha de atravessar na água mesmo, com muito jeito que é para corrente não levar», para lhe levar comida. Aí lhe «deram muita pancada e nesse sítio onde senhor foi preso, corria muita água, e minha mãe conta que foi por isso que senhor morreu cedo». Contou ainda que nesse tempo «minha mãe dizia, é que ela corria comigo às costas, amarrada, por causa da perseguição. Os homens vinham, agarravam-na e o meu irmão como rapaz metia nessas atividades que faziam no mato, discutiam, essa coisa toda, ela ficava com aquele susto, aquela preocupação de nunca mais ver o filho. É, faziam coisas incríveis, essa guerra de 1953 foi uma coisa incrível».

Rosa reconheceu também o trabalho dos forros nas roças e nas empresas, no passado e na atualidade, apesar de associar o seu lugar «natural» e legítimo à cidade e aos trabalhos de escritório, por exemplo nas repartições públicas: «Aqui [na cidade] é forro, a maioria. Há uns que trabalham nas empresas, nas roças, que vivem lá. Há uns que abandonaram e que vieram para a cidade, e estão a fazer, dizem «candonga», admite Rosa, apostando na manutenção dos «lugares ideais»: «compram coisas e vendem na rua. É. [mas] Há pessoas que trabalham nas repartições públicas».

Volto às palavras de Hélio, que tal como Rosa, Arlindo, o pai de Rui, Rui, Cláudio, entre outros, classificou as glebas di forro enquanto redutos de liberdade, uma espécie de quilombos, tal como aconteceu com os escravos fugidos ao longo dos séculos, nomeadamente os angolares: «Se não fosse glebas, se nós não tivesse tinha também de ir, a fome obriga! Obriga a entregar-se!». Hélio, em 2004, queixou-se da falta de apoios às vítimas do massacre de Batepá, como era o seu caso (como o do pai de Rui e o de Rosa, entre tantos outros que entrevistei). Ao mesmo tempo demonstrava uma certa nostalgia do passado – atribuída ao facto de poder ter empregados que trabalhavam nas suas terras, bem como ao cacau que produzia na sua gleba e que vendia. Afirmou que a independência «foi só para alguns...vendíamos o cacau, comprávamos arroz, brancos compravam cacau em goma, nós tínhamos tabuleiros, tínhamos

camião, carrinhas, tinha empregados E hoje! Não há nenhum empréstimo, não há nenhum apoio! Nenhum apoio! Sr. Fradique [Presidente da República] passou a dar 250 contos ano. Mesmo assim, não dá para nada. Nem para tomar um chá! Mas tamos cá. Disseram que iam dar qualquer coisa mensal, vamos a ver», referiu zangado. Referiu ainda que: «ordem e às plantações, aquilo tudo! Eu tinha aqui quatro trabalhadores, agora tenho um rapaz aqui, que vive comigo [...] trabalhadores quase não querem mais trabalhar na roça. Também dinheiro não dá para nada. Agora homem de bom peito vende calções, bugigangas. Naquele tempo,¹⁷⁸ havia empresas,¹⁷⁹ tava-se nas roças, traz cacau, plantações, criações, aquilo tudo! Já não há mais uma empresa de pé em São Tomé! Com a independência todas as empresas caiu! Já não há trabalho, já não há *aquela ordem*. Naquele tempo vendia-se caroço, canela, hoje não se vê nada! Só cacau, que não dá nada! Naquele tempo, vida de pobre, de caroço é que se comprava peixe salgado, coiso...mas hoje nada disso se vende mais! [...]. A gente tava com a coisa da independência, supondo que pudesse ser uma coisa boa, que nos viesse dar uma margem. Mas é para meia dúzia! Roubam, pintam, e nós tamos aqui na miséria! *Nós, que fomos da tortura de 53*, devíamos ter uma mensalidade, pouca, mas uma para se poder viver. Isto está muito difícil. A independência não foi para a maiorias, foi para meia dúzia! Quiseram correr com brancos para poderem viver a vida deles como brancos! Brancos africanos», referiu em entrevista, o que relaciono em grande medida com a insatisfação face ao presente. Este discurso, que se tornará muitas das vezes ambivalente, era semelhante ao do pai de Rui, a quem também entrevistei em 2004. Ambos realçaram a sua situação de agricultores em terra própria, com empregados – o que não acontecia no presente – em que «homem grande vende bugiganga na cidade», o que seria considerado uma vergonha, o que também foi comentado por Rosa. Rui apresentou-me o seu pai, Joaquim,¹⁸⁰ do seguinte modo: «Ele tem terra. Ele teve lá lavar terreno mas *não foi empregado escravo*», assinalando o seu estatuto étnico relacionado com a posse de terra própria, tal como Hélio, que também tinha empregados.

Joaquim assinalou a expropriação de terras por parte dos colonos bem como a possibilidade de voltarem a ter terra na atualidade devido ao facto do presidente «ser nativo» e inclusivamente seu familiar:¹⁸¹ «Forro tinha terra sim! Quem tinha um bocado ele [branco] intrujava para tirar só! Branco compra um bocado só e toma tudo! E nossos patrícios antigos, nossos avós tinha medo de branco! Tomou terra quem vai discutir com branco?! Dirigente governo é branco!

¹⁷⁸ Refere-se ao tempo da sua juventude, o tempo colonial.

¹⁷⁹ Nome dado às roças coloniais depois da independência.

¹⁸⁰ Também foi vítima do massacre de Batepá, tal como Hélio e os pais de Rosa. Tinha 75 anos em 2004, entretanto já falecido. Forro da Trindade. Foi «agricultor em terra própria, plantava banana, cacaueiro, fruteira, jacas, tendo feito também serviço de pintor e também sapateiro», conforme referiu.

¹⁸¹ «Mãe de Fradique é família de minha mulher, primo de Sr. Fradique [...]. Ali é roça dele», disse Joaquim, referindo-se a Fradique de Menezes, antigo Presidente da República.

Polícia é branco! Quem vai discutir?! Ninguém! Eu tenho roça com documentos do meu avô, que branco tomou até data presente! Pegou meu avô, amarrou...plantou banana, cacau, quem vai para lá mais?! Só tomar cacete! Vem para a cidade. [...].Quando nós tomámos independência, tudo mudou. Agora é que temos um bocado, [porque] presidente é nativo!», contrapôs Joaquim. Porém também este - tal como Rosa, Arlindo, Rui, pai de Rui, Hélio e tantos outros oscilam entre o tom nostálgico face ao passado, a uma suposta organização e afirmam-se também enquanto resistentes ao colonialismo, o que atesta a categoria do forro como do europeu como altamente ambígua, como aprofundarei noutro capítulo. Descrevem inclusivamente as torturas de que foram vítimas tal como os seus familiares e colegas, nesse tal passado, revelando ainda o papel de alguns brancos (poucos), que se opuseram a Gorgulho, coronel de artilharia e governador responsável pelo massacre de 1953 em São Tomé e Príncipe. Hélio deu-me o seu testemunho do massacre vivido na 1ª pessoa, pelo que transcrevo apenas um excerto. Este é um tema que merece ser tratado com mais atenção, o que pretendo fazer futuramente. Refira-se porém que, em Fevereiro de 1953, no seguimento de outras ações, existiram uma série de tentativas de recrutamento à força da população forra para o trabalho nas roças e nas obras públicas, de modo a «resolver o problema da mão-de-obra» que se fazia sentir, o que provocou a revolta de muitos forros, o que veio a culminar num massacre (cf. Seibert, 2001:76). Como explica Seibert, após a 2ª guerra mundial, registou-se uma subida no preço do cacau, a par de uma diminuição trabalhadores contratados nas ilhas. A par, Gorgulho investia na urbanização de São Tomé, em grandes obras públicas, tendo começado a recrutar a força, desde 1947, sobretudo forros, através de rusgas que fazia nos *luchans* e na zona da Trindade. Ao mesmo tempo, proibiu a venda e produção de certos produtos por parte dos forros, como fez, por exemplo, em 1947 com o vinho de palma, de modo «a privá-los da sua base económica» (ibid:77), o que supostamente os conduziria ao trabalho nas roças e nas obras públicas, ao qual resistiram sempre. Note-se que também as elites forras, sobretudo trabalhadores na função pública, redigiram em 1950, uma petição contra as rusgas, apresentada em Lisboa ao ministro das colónias (ibid:80). Os forros tomaram ao longo desses anos, como na história das ilhas, várias posições de resistência, iniciando-se o conflito aberto na Trindade, pelas mãos de Zé Mulato, um antigo condenado nascido na roça de Ponta Figo. Em Fevereiro de 1953 «sob as ordens do governador Carlos Gorgulho, a polícia local, Corpo de Polícia Indígena (CPI), composta sobretudo por soldados angolanos, voluntários brancos e trabalhadores contratados, suprimiu a rebelião matando inúmeras pessoas [...]. Devido ao isolamento da ilha e da censura oficial em Lisboa naquela altura, apenas chegou ao mundo exterior uma versão oficial dos sangrentos acontecimentos» (ibid:76).¹⁸²

¹⁸² Toda esta situação se agravou na noite de 31 de Janeiro, após uma alteração entre são-tomenses e portugueses no teatro da cidade. Durante esse mês, circulava a informação de que o governador pretendia «prender todos os

O massacre de 1953, terá contribuído, sem dúvida, para dar ímpeto aos movimentos independentistas (ibid).

Voltemos às palavras de Hélio sobre o massacre.

«Emboscada casa. Rebentaram casa. Cercaram casa. Escondeu [escondi-me] guarda-fatos. Levaram para a Trindade, tava lá Gorgulho, de calças curtas: 'Então, esse é que é o Hélio?! Fala tudo, querem matar branco.' Levaram para ao pé de Câmara, dormimos lá, tava lá um amigo, meu professor, queimaram ele com cigarro [...]. Levaram para Fernão Dias, gente da Trindade: corda!. Fomos amarrados, abrimos vala. Desmaiei passado horas, tava meio morto, senti um calor muito forte na perna, era palha com gasolina que eles puseram, nos pés, queimou, acordei, fiquei lá, sem tratamento sem nada [...] não podia andar, tivemos, tivemos. Então foi quando chegou um brigadeiro, 'presos libertados e vão para baixo para serem ouvidos' Vim para baixo. Minha tia, Maria do Céu, branca, casada com esse meu tio Celestino [Salustino Graça]...disseram 'branca aqui?!' 'vim buscar meu sobrinho' 'qual sobrinho?!', dia seguinte é que ela foi-me buscar [...]. Aqui roubaram-me tudo, nem colchão nem nada, só ficou casa por sorte! Em Água Francisca queimaram casas. Aqui roubaram cabritos, galinhas, tudo... tribunal, cima para baixo. Nada, nada. Fernão Dias, era tiros nos pés, uma barbaridade aquilo lá. Távamos inocentes, não sabíamos nada». Depois, referiu que nem todos os brancos eram iguais: «Nem todos os brancos! Em 53 houve também brancos que foram presos! O homem de Montalegre, o...de...uma roça aqui em cima, Soares de Montalegre, foi presos! Um que era francês...também não mandou o pessoal dele para mato! E era francês! Era dono empresa Amparo. Era francês, não era português, mas mesmo assim não mandou pessoal. Mestre António aqui de Santana, também não mandou pessoal ir para mato! Também foi preso. Virgílio Almeida Lima, de Santim, também um branco, teve preso também. Todos os que tavam contra ideia de Gorgulho, ele mandava prender».

Ainda a propósito da nostalgia em relação ao passado, remeto para discurso da avó Bibi – descrito mais à frente – que se relaciona quer com um estatuto em certa medida privilegiado à altura, quer com a saudade dos seus tempos de juventude, em Lisboa. Joaquim referiu-se ainda à europeidade enquanto categoria altamente ambígua, tal como a categoria forro: «são bons [os

forros e confiscar as suas glebas, que entregaria aos cabo-verdianos» (cf. Seibert, 2001:81). Nessa mesma noite deu-se a morte de um polícia angolano e dois dias depois vários panfletos redigidos à mão foram distribuídos nas casas dos são-tomenses, contra o recrutamento dos forros, o que também provocou reacção por parte do governador e seus homens. Este redigiu uma nota com a intenção de encontrar o autor dos ditos panfletos, panfleto que a população rasgou. Como resposta enviou Zé Mulato para a Trindade, onde este matará Pontes, a 3 de Fevereiro, pelo que a população reagiu ao homicídio. Todos «os brancos foram chamados» a agir para terminar com o que Gorgulho chamou de «revolução comunista», pelo que se começaram a matar e a prender pessoas. Estava instalado, abertamente, o horror (cf. Seibert, ibid:81-116).

Pode alguém ser quem não é

européus]. Mas não se pode confiar [...] forro é desvio só», discurso que é comum aos restantes interlocutores e que aprofundarei noutro capítulo.

4.8. Da criouldade; «Higiene; atraso, civilização»

No que diz respeito à valorização da europeidade na definição de são-tomensidade e forrosidade, invoco o discurso de Francisco,¹⁸³ forro «com muito orgulho», que entrevistei em 2004 e em 2016. Este explicou que o que distinguiria um «são-tomense¹⁸⁴ comum» de um membro da «elite forra» [palavras suas], seria o facto das elites estarem mais próximas da «europeidade», ao nível «de sangue e todo o comportamento», referiu, indicando uma série de costumes «certos», desde a língua – a importância de falar o «português correto», a indumentária «o modo de usar a roupa, até o modo de andar e de colocar as mãos [...]. O traje é uma fusão, as mulheres é que preservam a maior parte desses valores, a saia e o *quimono*.¹⁸⁵ [O quimono] é um traje de origem europeia, não é afro.¹⁸⁶ [...]. A definição do estatuto social, pode-se ver *na forma de vestir* um quimono e a manta, o xaile [...]. E os homens, o clássico europeu, não há qualquer... hipótese. A camisa clássica, gravata, o corte da calça clássica, e retoma nalguns momentos muito específicos, os trajes africanos» (excerto de entrevista a Francisco em 2004 in Feio, 2008:44-45). A mulher surge mais uma vez como porta-estandarte dos valores ideais, sujeita a um controle social muito mais apertado. Ao homem é permitido «um deslize», à mulher não, o que Rosa personifica, como tenho vindo a demonstrar. Francisco explicou ainda em 2004, que existiriam diferentes estatutos sociais entre os forros: «os nobres, aqueles que têm *posses* e *estatuto* social, um conjunto de famílias que têm nome», também conhecidos como «gente gordo».¹⁸⁷ Segundo Francisco, seriam os forros de elite que fariam escolhas identificatórias «mais acertadas e certeiras» [expressões suas], escolhendo valorizar a europeidade. No seu entender, a identificação com África seria típica dos são-tomenses mais humildes, com menos recursos escolares, mais desfavorecidos que acabariam «[...] por *se render* a uma identificação com África ao verem-se enquanto negroides», o que se justificaria por «ignorância e falta de informação histórica», referiu (*ibid*).

¹⁸³ Tem 40 anos, reside em Portugal, é licenciado e de «classe média» no contexto são-tomense.

¹⁸⁴ Referia-se à categoria forro.

¹⁸⁵ Traje que Rosa usa, por exemplo, na igreja.

¹⁸⁶ Há inúmeros estudos efetuados no período colonial que procuram analisar, a partir de inúmeras manifestações socioculturais santomenses, a raiz europeia da são-tomensalidade. Inocência Mata (1998) focou-se nessa análise, debruçando-se, por exemplo, na obra do são-tomense Francisco Tenreiro, membro da elite crioula, sociólogo e geógrafo, que em *A Ilha de São Tomé e Príncipe* (1961) procurou definir a «crioulidade são-tomense» enquanto detentora de uma preponderante matriz europeia, em detrimento de uma mais «fraca matriz sociológica africana» (Tenreiro 1961:211 in Mata 1998:21). Tenreiro procurou, em toda a sua obra, «provar a componente portuguesa e europeia» como elemento estruturante da sociedade são-tomense (cf. Mata 1998 in Feio, 2008:47-50), o que nos remete para um quadro teórico luso-tropicalista, segundo o qual os portugueses teriam uma propensão inapta para a miscigenação com outros povos (cf. Freyre [1933] 1992:5 in Vale de Almeida, 2000:163).

¹⁸⁷ A aposta numa relativa gordura física, sinal de «valentia e poder», assim como um elevado culto do corpo caracterizaria «a cultura forra», como referiram Espírito Santo (1998) e Francisco. Este último disse pretender regressar a viver nas ilhas, daqui a uns anos, onde pretende «engordar», simbólica e literalmente: «[...] uma barriguinha fica sempre bem, a um homem», disse.

Os «populares», os que fariam barulho e ouviriam o rádio em alto volume, como disse Rosa, seriam os menos «europeizados» sinónimo de menos «civilizados». Francisco, reafirmou em 2016,¹⁸⁸ o que considera ser a diferenciação entre os são-tomenses, sobretudo os forros, e os restantes africanos, tendo explicado que, no seu entender, os «verdadeiros forros», seriam os «crioulos de tendência social – e genética – europeia»: «Meu deus, duma vez por todas: os santomenses são crioulos resultantes da simbiose racial e cultural da Europa (Portugal) colonial e dos povos africanos que se fixaram nas ilhas de São Tomé e Príncipe. Então a sua identidade é o resultado desta fusão. E ela não depende da cor da pele. O facto de os santomenses terem a pigmentação da pele mais escura, *não obriga-os a sentirem-se mais africanos* por este fator somente. Professores, famílias e encarregados de educação, ensinem e expliquem *aos filhos das ilhas*¹⁸⁹ que as suas *identidades culturais são crioulas*. Acabem com esse complexo e aprendam para sempre que *os dois lados* [europeu e africano] do cruzamento racial faz de nós o povo que somos apesar dos constrangimentos da história colonial», disse (itálicos meus).

Também Josefina sublinhou uma proximidade à Europa, em entrevista que me deu em 2014: «como a colonização durou muito tempo, acabámos por ter muitos *hábitos europeus* e não tão africanos, [os nossos] diferem dos hábitos dos *africanos do continente*. Mesmo os europeus quando vêm [cá], acham que nós temos muito pouco. Bom, eu nunca fui para...só fui à África do Sul e a África do Sul para mim é tipo Europa dentro de África, em termos de infraestruturas. Mas mantêm a sua identidade cultural, músicas, danças, uma *certa alegria de viver*» disse, reproduzindo uma conceção folclorizada de cultura, nomeadamente da «cultura mais «popular», que teriam «danças, *volume* e ritmos próprios», como os estereótipos referentes a uma certa «africanidade»: *simples, pura, primordial e feliz*, tantas vezes reafirmada nas ilhas sobre «os outros», afirmações ouvidas entre os são-tomenses e também entre portugueses e outros europeus residentes nas ilhas, quer como entre turistas. Esses «outros» seriam também os que teriam «menos higiene»: «Mesmo os cabo-verdianos, mesmo os descendentes, tem maneira de educar diferente a forro, diferente a cabo-verdiano, diferente a angolár. Por exemplo, angolár jovem acaba de comer, vai deitar. Forro já não, criança vai levantar, vai pentear, vai tomar banho. Há casas de angolár que criança pode dormir com roupa suja, com pé sujo», disse Rosa. Já os «cabo-verdianos depende. Pode haver uns de cultura...já mais *civilizada* têm boa maneira de educar, mas outros que ficam lá no *interior*, mais atrasados, já não têm.¹⁹⁰ [...] Angolanos eu não convivi muito, mas eu tive um primo que trouxe mulher de Angola, aí Joana, caramba, credo! Aquela mulher era uma matumba! Matumba é uma pessoa muito atrasadaaaaa! Não sabia

¹⁸⁸ Escreveu num *site* público.

¹⁸⁹ Sinónimo de «filhos da terra» ou forros.

¹⁹⁰ O tópico do «interior», do «ser da roça» versus o ser da cidade.

nada nada, nem falar, nem pentear um cabelo, já viste? Ela não teve uma orientação, uma família para lhe dizer ‘você levanta de manha, você lava, esfrega as unhas, penteia o cabelo, lava a cara, lava os panos, faz a cama, para dormir limpa. Muita gente não tem essa cultura. Dorme sujo, em cima de toda a porcaria. Antigamente diziam que os principianos¹⁹¹ tinham medo quase de gente, mas agora já não, cultura já está diferente. Pessoa batia à porta, eles até tavam em casa, mas não atendiam, ficavam a espreitar só daquele buraco, mas agora dizem que já é diferente [...]. Moçambicanos quase não há, e não deixaram família. Há um ou outro no lar de idosos», disse Rosa, reificando um imaginário onde predomina o tópico do atraso e da menor civilidade de certas pessoas e categorias, associado a uma maior «africanidade»/primitivade.

Josefina referiu-se ao «modo de vestir são-tomense» enquanto próximo do modelo europeu. Recordemos, porém, que serão simultaneamente os europeus a usar a roupa mal passada, demonstrando-se a ambiguidade categórica. Também falou sobre os cabo-verdianos, considerando-os também próximos de uma certa «europeidade», sublinhando transversalidades entre pessoas de diferentes estatutos étnicos. Referiu, porém, que estes últimos continuariam muito ligados ao trabalho braçal na terra, algo que lhes seria inapto e natural, como se mencionou atrás, identificação que alguns cabo-verdianos entrevistados, sobretudo os mais velhos, também adotarão para se definirem, a par de outras identificações, como demonstro no próximo capítulo»

Haveria assim, sobretudo entre os forros com um estatuto socioeconómico valorizado - mas não só - um investimento num conjunto de hábitos, práticas e modos de «estar/ser» que considerados próximos da *europeidade ideal*, referencial que coexiste com outros, inclusivamente aparentemente contraditórios. Esta proximidade diria respeito à procura de um estatuto mais valorizado - porém mais valorizado só às vezes, como se verá - que não estaria nunca completamente assegurado. Seria fundamental explicitar-se esse estatuto - a par dos outros, contextualmente - tornando-o hiper-visível, precisamente através do que se escolhe vestir, comer, falar, entre outras práticas, muitas das vezes relacionadas quer com o corpo, último reduto identitário, quer com o espírito, como demonstrarei. A valorização da identificação com a *europeidade* entre os forros de elite é aquela a que também se referem pessoas de outros estatutos étnicos e socioeconómicos, como por exemplo, o antigo capataz da roça Bernardo Faro, cabo-verdiano que foi capataz no tempo colonial, ou o «dotorê», descendente de angolanos, residente numa conhecida roça e que se apresenta enquanto «antigo moço de recados do branco», para quem trabalhou desde criança e cujas fotografias têm lugar de destaque na casa onde habita - a antiga casa do feitor. Seria devido a esta proximidade -

¹⁹¹ Ou Principienses, considerados pessoas «mais atrasadas», chamados negativamente de moncós ou macacos.

Pode alguém ser quem não é

ocupacional e estatutária - que Doutorê era *Doutor*. Sublinhe-se que este senhor tinha uma relação tensa com os habitantes das antigas sanzalas, para onde evitava 'descer': «ir ter com *essa gente*, não gosto», sendo que pude testemunhar como estes por vezes o tratavam por «burro!», o que observei numa visita conjunta a toda a roça.

4.8.1. «Ser africano 'à moda da terra'; ir ao banco «à moda da terra»

Como tenho vindo a referir, a par de uma proximidade à «europeidade», valorizam-se outras identificações, como certas práticas que associam à são-tomensidade enquanto integradora de referenciais «africanos», o que seria contextual.

Um dia, reparei no modo como Josefina se arranjava para ir ao banco, com extremo cuidado: levava um lenço na cabeça «à moda da terra» [expressão local], como usava a sua mãe - nunca tinha visto Josefina usar um lenço na cabeça - trazia um vestido comprido muito elegante e calçava umas sabrinas da moda, que comprara em Lisboa. Chuviscava, por isso também levava um grande guarda-chuva. Pensei em como nesse dia parecia estar a preparar-se para substituir a mãe, nas funções e no trajar: a maneira como falou com os empregados no jardim, que lá estavam a aparar a relva, o querer orientar tudo, era como se estivesse a desempenhar a performance de «uma senhora de respeito», uma senhora que impõe a ordem no seu quintal. Recordo aqui a minha ida ao banco com Rosa, depois de termos ido visitar avó Bibi. Escrevi: «Rosa passa pelo banco, perto do Instituto Superior Politécnico. Cumprimenta «muito bem» [expressão local] o funcionário, fazendo-lhe grandes elogios, depois de ter levantado o dinheiro 'diretamente'¹⁹² nas suas mãos».

Rosa: «Obrigadíssima! E onde está o meu calendário?», perguntou ao funcionário do banco.

Funcionário: «Não tem»

Rosa: «Não tem? E caneta? Tem de tratar bem cliente».

O funcionário do banco ofereceu-lhe então uma caneta. Rosa saiu do banco muito satisfeita, e comentou comigo como fora bem atendida e que como era necessário ser exigente com os funcionários, para estes «saberem como tratar pessoa», referiu. «Este é novo mas está a fazer bem coisa dele», acrescentou. Acabámos por ir a pé para casa, decisão sua, pelo que ia cumprimentando quem passava: «Como está, Senhor Professor?», fazendo-se ver.

4.8.2. «Pegar bebé nas costas no aeroporto, é bem africano»

Do mesmo modo que se valoriza o «vestir à moda da terra», também se investe em valorizar

¹⁹² Em São Tomé existem multibancos há cerca de dois anos, porém ninguém que conheci levantava dinheiro diretamente nas caixas: «O quê? Ficar à espera que parede dê dinheiro?! Nem pensar!», referiram, por exemplo, Gustavo e Rui.

práticas denominadas de «bem africanas». Nesse sentido, recordo um diálogo no quintal de Rosa. Josefina tinha chegado do trabalho e estava a preparar doce de coco, para enviar à prima em Portugal, encomenda que irá ser levada por uma rapariga que nos visitou mais tarde nesse dia, trazendo consigo o filho, um bebé com quem também viajará. Esta rapariga teceu comentários face ao excesso de peso que levaria, pelo que se conversava sobre a melhor maneira desta organizar as bagagens, até porque também transportaria o bebé. Rosa aconselhou-a: «enquanto espera mala, leva pano e ata bebé nas costas», disse-lhe em tom sério, acrescentando: «o que eu mais gosto é de pegar bebé com pano nas costas e vestir sangue. Ela poderia fazer isso quando tá a pegar malas e nas escadas rolantes do aeroporto. Eu adoro. Até tenho uma foto no aeroporto com Josefina nas costas. *É bem africano*. Joana não acha?», dirigindo-se a mim.

Considero muito interessante Rosa afirmar-se africana através desta prática - mais uma vez a afirmação de africanidade/europeidade pelo corpo – e no contexto do aeroporto, *em viagem*, no caso para a Europa (Portugal), demonstrando-nos, mais uma vez, os modos como as identificações (étnicas, étnico-nacionais, de classe, entre outras) podem ser contextuais e múltiplas. Relembro a afirmação de Joana, em casa de Maria: «Em Portugal somos todos africanos, não é?». Saliente-se ainda como Francisco, em Portugal, se apresentou em exposições enquanto «artista africano», valorizando muitíssimo, nesse contexto, essa identidade. Ouvi-o ainda fazer referências à sua africanidade, no facto de «estar a deixar crescer barriguinha», como disse atrás, ou em relação ao facto de se poder ter várias mulheres, o que considerou cultural. A rapariga das encomendas, ficará 2 semanas em Portugal, onde irá comprar muitos bens, que irá enviar aos poucos para São Tomé, recorrendo aos serviços dos barcos. João encomendou um último modelo de um ótimo telemóvel e um relógio Cásio, tendo sido a sua irmã – de pai - que ficou de comprá-los, o que causou bastante confusão.¹⁹³ Passemos à apresentação da avó Bibi, a quem Rosa visita, e que me apresentou toda a sua família, já morta, bem como recordou, nostálgica, os seus tempos de juventude em Lisboa.

4.9. Apresentação da Avó Bibi: «venha ficar a conhecer a minha família toda»

Rosa preocupava-se muito com a avó¹⁹⁴ Bibi, uma senhora de 80 anos, forra, de uma família

¹⁹³ Rosa também encomendou algo mas não consegui perceber. Aproveitei à altura para encomendar pilhas e cassetes, uma vez que o meu gravador digital se tinha avariado. Houve no entanto alguns percalços com as encomendas, minhas e de João: no meu caso, chegaram a São Tomé muito menos pilhas do que as que encomendei, pelo que Josefina fez questão de me devolver o dinheiro das mesmas «é uma questão de honra, aceita por favor», disse. Em relação ao João, percebi, apesar da conversa ter sido em tom de secretismo, que o relógio que este encomendou era falsificado, apesar deste ter enviado o dinheiro para um relógio de marca. João ficou muito zangado e Rosa deu a entender que «não se esperava outra coisa» daquela irmã de pai, conforme escutei.

¹⁹⁴ Gostavam que eu a tratasse por avó, o que passei a fazer.

muito conceituada, nomeadamente enquanto resistentes¹⁹⁵ ao colono, senhora que Rosa visitava com regularidade, tal como faziam Arlindo e Josefina, João, e até Maria e José.¹⁹⁶ Num almoço de 2014 no quintal de Rosa, perguntei pela saúde da avó. Rosa avançou: «Ela vai ficar bem contente se Joana for lá», e os outros concordaram. Combinei assim uma visita, pelo telefone. Rosa quis ir comigo «ensinar casa», pelo que marcámos encontro para o dia seguinte de manhã, numa rua central da capital, perto do seu antigo emprego. Cheguei primeiro e fiquei à espera de Rosa, que tinha resolvido vir a pé de casa, pelo que a fui avistando chegar, ao longe, verificando como muita gente a cumprimentava. Já juntas, apresentou-me aos seus conhecidos que passavam: «esta é uma minha amiga». Antes de partirmos, Rosa foi ainda visitar o seu antigo lugar de trabalho, para «cumprimentar pessoas», disse. Resolvemos apanhar um táxi partilhado, que nos levou até casa da avó, que ficava num prestigiado bairro associado aos forros de elite «o coração de forrosidade na cidade», dir-me-á Francisco. Enquanto nos dirigíamos para a praça de táxis, passaram por nós dois jovens rapazes: «Joana, tá a ver só? são bandidos. Quando tem *esse cabelo*, gente sabe que é bandido mesmo». Chegámos a casa da avó, uma bonita vivenda com um quintal cercado, no qual se viam árvores de frutos e de fruta-pão: «Avó!», chamou Rosa. Esta abriu-nos a porta de casa, visivelmente satisfeita. A porta estava bem trancada, tal como fazia Rosa na sua casa, antes de se deitar. Tinha-lhe levado um sumo Compal de maçã, por indicação de Rosa, que por sua vez lhe levou o almoço, dividido em caixas: «avó, o almoço é simples. É feijão com peixe, bem simples», olhando também para mim. Comentei «que maravilha». A avó ficou ligeiramente desapontada, apesar de tentar disfarçar, com a sua extrema boa educação e cerimónia. Rosa sentou-se no sofá da sala e pouco depois adormeceu, tendo-me deixado a fazer companhia à avó na cozinha, enquanto esta almoçava. Escrevi no diário: «Sinto-me num salão de chá, os gestos, a fala, tudo muito delicado e elegante. Eu imito-a. Depois da refeição, a avó vai buscar os seus biscoitos caseiros que a própria faz e que já me tinha dado a provar em 2012: são mesmo deliciosos. Rosa continua a dormir no sofá da sala, um sono intermitente. A avó conta que o seu único filho está para chegar de Angola, país no qual reside. A avó já tem os biscoitos feitos para ele pois diz que são os seus preferidos.

Rosa, que de vez em quando abre os olhos e pelos vistos também está atenta às conversas, dirá mais tarde a Arlindo «ela fica só à espera do filho, mas ninguém sabe se filho vem mesmo e quando» (excerto de diário de campo, Abril de 2014).

A seguir ao seu almoço, a avó foi mostrar-me a casa: tinha uma parte de lavandaria, no quintal, tal como Rosa. Soube que Arlindo a tinha ajudado com as obras na casa, uma vez que a avó se

¹⁹⁵ Chegaram a estar exilados.

¹⁹⁶ Foram todos convidados para a inauguração da sua casa em Junho de 2012, à qual também fui. No início de 2012 já conhecia a avó, sem saber que Rosa a conhecia, tendo-a entrevistado ainda na sua casa antiga, situada no centro da cidade capital.

tinha mudado há pouco tempo, após um divórcio. A avó contou que tem novos planos para um muro e falou-me do seu terreno que se prolongava bastante para fora da área murada, e que era um terreno de família, herdado há muitos anos, mas que só agora a avó estava a querer utilizar. Rosa veio ter connosco ao jardim, dizendo à avó que o quintal precisava de ser capinado. A avó respondeu que tinham estado «a capinar há uma semana, mas com chuva cresceu tudo. Até queimada fizeram». Rosa voltou à sala. A avó vivia com duas raparigas novas, uma mãe e uma filha. A mãe tinha sido sua empregada interna em tempos, tendo entrado ao serviço com uma recém-nascida nos braços, criança que já era adolescente e estudava no liceu nacional. Por motivos financeiros da avó, esta já não podia pagar a uma empregada, pelo que a rapariga era agora cozinheira num restaurante da cidade, mantendo-se porém a residir com a avó. Esta queixou-se muito da solidão, contando que passava os dias sozinha, pois mãe e filha chegavam a casa já tarde. Perguntei-lhe o que fazia para se distrair e acabámos a falar dos programas da TV Internacional: a avó via habitualmente um «programa da manhã com o apresentador português Jorge Gabriel» e perguntou-me se eu tinha notícias da apresentadora Sónia Araújo, de quem disse gostar «muitíssimo, mas nunca mais apareceu». Referiu ainda que em Fevereiro iria a uma consulta médica em Lisboa, oferta do seu filho, e que iria aproveitar para lá ficar «uma temporada». Contou que preferiria ir até ao Brasil, onde já tinha ido com o filho e nora, sobretudo a Petrópolis «ótima zona balnear e não fica longe do Rio de Janeiro. Faz lembrar tanto São Tomé! Gosto muito. Estou a gastar os últimos cartuxos!»,¹⁹⁷ disse-me. Falei-lhe da minha tese, ficou contente, perguntando: «também vou entrar nisso?». Mostrou-me depois a fotografia do seu filho e convidou-me a conhecer o seu espaço mais íntimo, o quarto, sob o seguinte convite: «venha ficar a conhecer a minha família toda».

O quarto era bonito, com mobília boa e antiga. Ao lado da sua cama de casal, estava uma cama mais pequena, onde dormia a adolescente, vendo-se os seus pertences em redor: sabrinas, ganchos, elásticos coloridos. Na cómoda da avó, estavam colocadas as fotografias da sua família, que me apresentou, pessoas extremamente elegantes e vestidas de forma muito formal. «Conheci» os seus pais: a avó muito pequena ao colo da mãe, o pai que parecia vestir uma farda militar. Vi ainda uma fotografia do seu pai com a madrasta. Por fim, na mesinha de cabeceira, uma fotografia da sua mãe, uma mulher muito bonita e elegante. Mais tarde, já de saída, Rosa perguntou à avó o que queria que esta lhe trouxesse da próxima vez, pelo que a avó respondeu que precisava de peixe, pois já não tinha na arca congeladora. A avó deu dinheiro a Rosa, para a compra do pescado, perguntando várias vezes se aquele dinheiro chegaria, o que Rosa confirmou sempre. Ao portão, conversaram ainda sobre Arlindo, que tinha ficado de lá ir consertar algo. Entretanto chegou um rapaz, dos seus 17-18 anos: «ele estuda no liceu, ele vem

¹⁹⁷ Viria a falecer em 2015.

Pode alguém ser quem não é

cá ver-me, é como se eu fosse mãe dele», explicou-me a avó. Despedimo-nos e viemos a pé para casa, até porque Rosa quis passar no banco, que ficava a caminho.

4.9.1. «Ela é meu *bijou*, menina de saída»; os bailes e a organza da juventude

Num outro dia, voltei a visitar a avó Bibi, desta vez acompanhada por Josefina, uma vez que a avó estava de cama, com dores nas costas e pescoço, pelo que levámos a pomada *voltaren* que tinha trazido de Lisboa. Encontrámos a avó muito abatida e nostálgica, recordando os tempos de quando vivia em Lisboa, localidade onde fez o liceu,¹⁹⁸ não tendo ido para a faculdade devido à morte dos pais, pois «faltou dinheiro». Ficou radiante quando soube que cresci na «zona do Areeiro [...]». Então seríamos vizinhas, menina! Você é minha filha ou neta branca. Quem me trata bem, é sim», referiu. Josefina riu-se, visivelmente admirada. «Tenho outra filha branca, é Alcinda. A Alcinda não sei se vive no Porto ou em Lisboa». Explicou que Alcinda era a filha da empregada, ambas «brancas, lá em Lisboa [...]». Ela saía connosco, era *menina de saída*, bonitinha. Eu chamava ela de ‘meu bijou’. Quando chegávamos a casa, ela não cumprimentava a mãe dela, a criada. Nós ralhávamos: ‘não cumprimenta sua mãe?!’. Ela respondia: ‘As senhoras quando chegam a casa não vão cumprimentar a criada!’, e riu-se muito ao contar isto. Continuou a falar de Alcinda: «Ela cresceu connosco, mudávamos-lhes as fraldas. *Comia connosco à mesa*, tudo». Rapidamente passou para a descrição dos bailes da Casa do Império, esmiuçando ao pormenor os vestidos de uma e outra pessoa, cujos nomes preferiu manter em anonimato: «Vocês até conhecem, mas não vou dizer quem é», disse a Josefina. «Ela uma vez levou a um baile um vestido lindíssimo, de organza, cor violeta muito claro, organza em rede, com uma flor de orquídea natural no peito. Ela nunca sentava, desfilava só. Em solteira era muito vaidosa. Nunca sentou na festa, para nós vermos os seus vestidos», referiu. Percebi que Josefina nunca ouvira a avó contar essas histórias, pelo que a minha presença – enquanto portuguesa, mulher - não é de todo irrelevante perante o que se escolhe recordar, nomeadamente um certo «Império».

4.10. «Ser família de alguém: ser forro só não chega»

Ainda a propósito da insatisfação face ao presente, remeto para as constantes conversas no quintal de Rosa sobre «a bandidagem» e a corrupção: «São Tomé é um país de injustiças e bandidagem, não há respeito! Como é possível ele não conseguir nada e outros conseguem só porque *é família de alguém!*», comentavam Rosa e Arlindo, referindo-se ao fato de João não ter ainda conseguido um bom emprego. «Muita coisa foi prometida aos jovens que foram fazer formação fora do país, até casa foi prometida! [...] se ele não tivesse família, eu não sei como seria!», disse Rosa, acrescentando que os colegas de João – alguns conheci no seu aniversário -

¹⁹⁸ Completou o liceu num internato na zona do Rato.

estavam «a passar grandes dificuldades!».

João tinha inclusivamente escrito uma carta a um ministro, na qual explicava a sua situação, destacando ser altamente qualificado e que mesmo assim não conseguia um emprego, pois as vagas que apareciam, já se encontravam atribuídas a determinada pessoa, mesmo antes de se abrir concurso: «por ser *família de alguém*», redigiu, assinando em nome próprio. Josefina fez referência em 2014, em entrevista, à diferenciação de acessos entre pessoas da mesma categoria étnica, nomeadamente entre os forros. Falando de uma diferenciação social ‘interna’, que é porém muitíssimo maior entre pessoas de diferentes estatutos étnicos, como a própria acabou por também reconhecer. Josefina referiu-se a uma espécie de democratização da discriminação: «Eu diria que não é discriminação entre pessoas *de diferentes grupos*, mas há entre pessoas do mesmo grupo por causa dos *níveis sociais* que são diferentes. Há uma elite que não hesita em pisar os outros [...]. É verdade que os forros são maior percentagem [...], desde a era colonial era grupo que já trabalhava nas repartições, alguns estavam mais ou menos bem posicionados. E hoje continuam a ser a maioria nas administrações públicas, no governo, à frente de negócios. Mas hoje já existe nos vários grupos uma maior mistura e a *discriminação não é por ser de grupo diferente* mas tem a ver com a situação de corrupção generalizada, a classe política tem feito muito pouco para o povo [...]. As elites que se foram criando, que estão lá em cima e fazem parte do mesmo grupo. A discriminação encontra-se aí: dentro do próprio grupo [de forros]», disse Josefina, reconhecendo que os lugares privilegiados seriam ocupados maioritariamente por forros, o que não significaria que a maioria dos forros ocupasse esses mesmos lugares. As pessoas de outros estatutos socioeconómicos – e também étnicos - nunca chegarão a trabalhar na repartição pública, nem sequer a ter reforma. A discriminação de que fala Josefina é mais acentuada se olharmos para os percursos de pessoas de diferentes categorias, que não chegam a ter certos direitos base, tal como explicará José. Esta diferenciação de estatutos – que é também uma diferenciação de acessos – verifica-se, porém, dentro da mesma família.

4.11. Famílias diferenciadas: «é família, mas não é bem família». De novo, os forros enquanto os mais misturados

Tal como pude observar, as famílias diferenciadas, isto é, compostas por membros de diferentes estatutos socioeconómicos e étnicos, são algo muito comum, estando muito das vezes associadas, pelos interlocutores, quer à existência de irmãos de pais diferentes, quer aos «modos de alguém se comportar», o que se refletiria no percurso – mais ou menos falhado – de cada um: «sobes na vida, aquele deixa de ser teu irmão, automaticamente», referiu Arlindo. Observei inúmeros exemplos neste sentido, como por exemplo, entre Gustavo e alguns dos seus irmãos «de pai», com Maria e as suas irmãs residentes nas roças, com Arlindo e as irmãs

de pai, residentes em Cabo Verde, com Josefina e as irmãs de pai, residentes na Quinta do Mocho, em Portugal, entre outros. Várias são as entradas no meu diário de campo a este respeito, como por exemplo: «Augusto, denomina-se forro. Tem dois irmãos de origem étnica diferente, uma vez que as respetivas mães são de outro estatuto ´porque foram criados nesse meio, di angolar`, referiu» (excerto de diário de campo, 2012).

Rosa fez referência a uma «família antiga», muito conhecida e prestigiada em São Tomé, na era colonial: «nesse tempo, própria família dele era racista! Eu convivi bem com essa gente. Ele andava com branca só, preta ele ignorava, desprezava». Arlindo, presente no seu quintal, confirmou e reforçou, a propósito do mesmo sujeito e respetiva família, referindo-se ao fato de renegarem as pessoas da família com percursos menos valorizados: «pessoas da família deles, *que não estudavam, eles renegam*. Pessoa não estuda e vai continuar a pertencer a essa família? Não. Não pertence mais! *É família, mas não é bem família*», disse Arlindo.

Hugo, artista plástico, contou um dia, como um irmão «agora já quer ser meu irmão, durante toda a vida nunca fui seu irmão», associando essa mudança de atitude ao seu recente sucesso profissional. Azevedo, outro artista, não são-tomense, misto de angolano e cabo-verdiano e que se encontrava de férias nas ilhas, estava presente quando Hugo fez este desabafo - estávamos todos num restaurante da capital: «É, o mesmo acontece em Angola e em Cabo Verde! É irmão só por interesse. Mas também, você com *esse cabelo*, como podia o seu irmão dizer que era irmão?!», ironizou, provocando a risada geral. Hugo usava o cabelo comprido entrançado, surgindo, mais uma vez, o tópico de como se usa o cabelo e de como se deveria usar. Gustavo contou-me ainda como um seu amigo teria durante algum tempo renegado a própria mãe, por ter vergonha da sua origem humilde: «Mãe passava, ele passava na estrada de lá, para não cruzar. Tinha vergonha, senhora pobre...Mas era mãe dele memo!».

Atentemos ao quintal de Rosa, para se perceber como *não se pertence* nunca da mesma maneira: todos os dias, à hora de almoço, alguém batia ao portão, uma batedela quase em surdina. Tratava-se de um menino, filho de uma sobrinha direta¹⁹⁹ de Rosa, com cerca de 10 anos, descalço e roto, que ia buscar o almoço para si e para a sua mãe. Nunca foi convidado a sentar-se connosco à mesa e regra geral esperava pelo almoço – que era dividido em caixas - no portão do quintal, sem proferir palavra. Um dia aproximou-se da mesa, por ordem de Rosa, os seus olhos olhavam o chão: «ele nem na escola anda! você viu cabelo dele?!», disseram Rosa, Arlindo e João. «É uma vergonha! cabelo assim?!», foram os comentários que o menino ouviu. Um dia João disse: «Chega aqui menino, vem ver chicote!», referindo-se a uma vara que usava para educar o cachorro, pelo que todos se riram muito. Falaram ainda do seu cheiro:

¹⁹⁹ Sobrinho-neto de Rosa.

«você não entra aqui mais a cheirar catinga! Vai por folha de mangueira debaixo braço!». A criança obedeceu e manteve-se silenciosa, continuou a olhar o chão. Reparei na sua barriga, cada vez maior, crescia-lhe a barriga à medida que crescia a apatia e o cabelo amarelava: «Não se esqueça de devolver as caixas, ouviu bem?!», gritou-lhe Rosa.

Observei como em qualquer família existem membros de diferentes estatutos étnicos e socioeconômicos. Mesmo entre os designados «forros ilustres», haverá sempre, uma avó ou um avô cabo-verdiano, o que nem sempre se reconhece, por serem categorias desvalorizadas, como tem vindo a ser explicado. Ainda a este propósito, relembro um excerto da entrevista que fiz a António, forro, antigo deputado:

Jaf: «outro dia disse-me que também era descendente de cabo-verdianos, não foi...?»

A: «Sim, o meu bisavô é cabo-verdiano. A minha avó é filha de cabo-verdiano, nasceu aqui. Portanto, a minha ascendência é cabo-verdiana. O bisavô paterno é mais de Europa, Inglaterra e por aí fora».

Jaf- «intitula-se descendente de cabo-verdianos...?»

A: «não, não, forro! [riu-se]. Aliás, *não há forros puros!*²⁰⁰ Há sempre um bisavô que veio daqui ou dali, não é? Nós recebemos gente de todos os cantos!».

Como disseram António e Francisco, os forros misturar-se-iam desde sempre, pois tal como os portugueses, teriam tendência para a miscigenação, segundo os ideais da «mestiçagem luso-tropical»:²⁰¹ uma parte das elites portuguesas, tal como uma parte das elites são-tomenses,

²⁰⁰ Mais uma vez a categoria «forro» surge enquanto uma categoria que implica mistura, quer com antigos contratados – o lado menos valorizado – quer com europeus, o lado mais valorizado.

²⁰¹ São-tomenses – e também cabo-verdianos – seriam os «africanos europeizados», precisamente devido a uma prática de miscigenação dos portugueses – práticas e «vocações» herdadas pelos são-tomenses, sobretudo forros. Os portugueses teriam uma suposta «disposição para a colonização híbrida explicada em grande parte pelo seu passado [...] de povo indefinido entre a Europa e a África» (cf. Freyre [1933] 1992:5 in Vale de Almeida, 2000:163), segundo a ideologia luso-tropical definida por Freyre, existente porém muito antes e muito depois deste autor, como afirmou Vale de Almeida (*ibid*). O luso-tropicalismo teve o seu auge de aderência a partir dos anos 50 do século XX, nomeadamente através de Adriano Moreira. Neste contexto político-ideológico, a mestiçagem surgiu como tópico da portugalidade e da tropicalidade: os portugueses não seriam racistas por «natureza» teriam, ao invés, uma propensão natural para a miscigenação com outras «raças», o que terá caracterizado o «bom colonialismo português» e as suas práticas tolerantes para com o «outro» (cf. Thomaz, 2000), o que de resto encontra ecos em muitos discursos e práticas de são-tomenses, bem como nas relações interétnicas, como tenho vindo a demonstrar. O chamado «modernismo de Freyre [...] tinha como característica o desejo de romper com o latente ou explícito racismo que caracterizava boa parte da produção brasileira sobre o assunto da miscigenação», voltando-se o olhar para uma desmesurada «atenção à híbrida e singular articulação de tradições» (Araújo 1994: 29 in 2000:163-164. Itálicos meus). Como refere Vale de Almeida, antropólogo que realizou trabalho de campo sobre políticas da identidade, da «raça» e da cultura na Baía: «A plasticidade portuguesa sintetizaria a miscibilidade, a mobilidade e a aclimatibilidade [...] resultando em [...] patriarcalismo escravocrata e catolicismo *sui generis* (*ibid*)», acrescentando que «todos aqueles elementos poderão ser encontrados nas representações da identidade portuguesa, feitas em Portugal, pelas ciências sociais e pela literatura, por discursos oficiais e pelo senso comum das auto-representações identitárias» (*ibid*), e em muitos outros territórios, como São Tomé, acrescento.

Pode alguém ser quem não é

apostaram nos derradeiros anos do colonialismo moderno - mas não só - na agenda política da miscigenação com a prevalência das qualidades «da europeidade» e por afastamento à «africanidade», como tenho vindo a problematizar. Este seria um discurso recorrente em São Tomé,²⁰² nomeadamente nos quotidianos e no senso comum e entre pessoas de diferentes estatutos étnicos, a par de outros discursos contraditórios e ambivalentes. Interlocutores de diferentes estatutos afirmaram, precisamente, que a realidade das famílias diferenciadas seria mais comum entre os forros, e menos frequente entre os cabo-verdianos, os angolares e os «tongas», que se associam comumente a «grupos» mais fechados, cultural e geneticamente, que constituiriam unidades culturais imutáveis e coesas, sendo os seus membros os tais residentes das «comunidades», que desempenhariam atividades próprias do seu estatuto.

4.12. Etnicidade e ocupação: «Uma questão de ‘gosto’: cabo-verdianos gostam de trabalhar a terra, angolares no mar, forros na repartição»

Num serão no quintal de Rosa, questionei sobre as atividades das pessoas de outros estatutos étnicos. Rosa respondeu: «Angolares? Também tem um ou outro que está na repartição. Mas a maioria deles são pescadores», associando, como é comum nas ilhas, determinada atividade ocupacional a um estatuto étnico. Referiu ainda, tal como Beatriz, António, Rui ou Gustavo, que na atualidade, as categorias étnicas seriam mais abertas, quer ao nível das ocupações laborais e das práticas de uniões,²⁰³ quer dos percursos, sendo uma «abertura relativa», como também assumiram Josefina, Arlindo, José. Rosa afirmou a propósito da abertura: «já não há aquele racismo de antigamente. Antigamente, se eu sou forro, eu não vou juntar com cabo-verdiano, com angolano, mas agora isso já não existe. Até a Joana se quiser ficar com um são-tomense, com um forro, com um preto, pode ficar, antigamente não! Agora já há angolar que já é muito *civilizado*, *civilizado* é como quem diz, estudou, já tem outra *cultura*. Antigamente não. Antigamente dizia-se [falou em crioulo forro] ‘você vai tomar mulher angolar?! Ela não sabe nada! Ela fica você feia’ quer dizer ‘ela não fica você a parecer bem, você não vai ter uma boa apresentação com ela’, não tá a perceber?», reiterando o tópico da «civildade» de uns e outros, civildade essa que poderá ser adquirível, pelo que existe mobilidade entre categorias étnicas: um angolar poderá – dificilmente é certo – deixar de o ser. Josefina referiu o estereótipo do cabo-verdiano enquanto trabalhador braçal: «os cabo-verdianos são reputados como pessoas que *gostam de trabalhar a terra* e também se nota que são muito mais solidários entre si,

²⁰² Tal como em Cabo Verde, veja-se por exemplo, Gorjão Henriques (2016).

²⁰³ Como já referi, é comum um «pai de família» ter vários filhos com mulheres de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos «inferiores», que nunca seriam as esposas oficiais.

Pode alguém ser quem não é

menos egoístas que os próprios são-tomenses, vivem mais ‘em comunidade’, que é também como Arlindo descreveu os angolares. Josefina acrescentou: «é verdade que eu não frequento muito as roças, mas eu penso que o convívio é mais...estão ali, trabalham, os jovens estudam juntos, têm atividades em conjunto, há maior convívio. Julgo que é assim. Na cidade existem mais forros, predominante, se bem que também existem os outros grupos, os forros estão em vantagem. Nas roças já se nota que os cabo-verdianos, os angolares, mesmo os forros que ali estão, opá, seja como for vivem... de um modo mais semelhante».

Apesar de se afirmarem socialidades e percursos mais abertos, há simultaneamente um quadro teórico – e práticas - que reforçam as diferenciações, nomeadamente a partir de premissas racialistas que descrevem e re-escrevem os habitantes do arquipélago - angolares, cabo-verdianos, forros, entre outros – enquanto trabalhadores de determinada actividade, ocupando ainda determinados lugares residenciais, estatutários, ontológicos. A associação entre atividades ocupacionais e estatutos étnicos é uma constante, como já tinha observado em contexto de mestrado, associando-se determinada ocupação laboral a um determinado tipo de vida, de comportamento e até de carácter. Por exemplo, os angolares seriam destemidos – e até perigosos e determinados - pois enfrentam o mar; seriam também mais unidos e leais, como referiu Arlindo: «Eu gosto muito do *povo angolar* [...]. É uma pessoa, eles são sérios, e...são teus amigos [...]. Mas você mostra que é pessoa simples, *entra no meio deles*, tem um amigo, aliás, nada toca em você! Angolar é capaz de defender você com unhas e dente! Quando ele nota que você é gente dele! Gente entra aspas, não é? *Pessoa simples, que vai conviver com ele, tá a ver? Vai na roça e come com ele*, você tem amigo sempre. Mas se você vem, entra grupo dele, a achar que é gente importante, nariz empinado... eu trabalho com os angolares, lá na praia Melão. Eu gosto muito deles. Eles são direto e fiel. Nunca mexem, coisa da obra, para roubar cimento, nada. *Mas se fores arrogante, eles podem até te matar. Põem feitiço e tudo*», comentou. O próprio Arlindo é de família angolar por parte de mãe, porém devido ao seu estatuto socioeconómico pode na actualidade «escolher» a sua identificação e o próprio modo de pensar a categoria angolar.

Josefina referiu a propósito dos angolares: «maneira...de estar na vida, por exemplo, sei que os angolares gostam de viver perto do mar, mesmo estando na cidade são populações que vivem perto do mar e têm como atividade predominante a pesca», como se esta fosse uma atividade inata a qualquer pessoa daquele estatuto étnico. José acrescentou sobre os angolares: «Diferença é modo de pensar, mentalidade, *modo de aconselhar*, modo de cozinhar, a língua».

Os diversos interlocutores concordaram que os angolares «fazem de pescadores e palaiês», e mesmo quando migram acabariam por se fixar na praia ou perto da praia, como se fosse algo

Pode alguém ser quem não é

inevitável. Porém, se mudassem de comportamento, nomeadamente ocupacional, poderiam até transformar-se em pessoas de outros estatutos étnicos, como forros, como reivindicou Fausta. António reconheceu isto mesmo: «A vida está muito difícil, por isso agarram o que podem, por isso é que há forros também pescadores, algumas forros são palaiês, não é? palaiês forro, essa atividade é praticada para sobrevivência. [...]. *Não se pode estar a espera de só atividades exclusivas, hoje.* Mesmo na agricultura, já se vê angolares a praticar a agricultura, forros a praticar a agricultura, cabo-verdianos *naturalmente* a praticar a agricultura. Mas os cabo-verdianos que tiveram ocasião de ir a escola, têm tido bolsas, alguns, para formação superior, o governo de Cabo Verde tem estado a dar bolsas para formação».

José e Josefina acrescentaram em conversa conjunta que os cabo-verdianos são «mais liberais», concordando que «os forros discriminam, tem gente que ainda hoje faz isso, mas está a mudar muito», afirmaram.

4.13. «Comprar» terra: o que une José e Josefina

Em 2014, vim a perceber que há algo mais que une Josefina e José, pois ambos tinham «comprado»²⁰⁴ lotes de terra a uns pequenos agricultores, cabo-verdianos, por intermédio de José: «lido muito bem com eles», explicou, acrescentado que estes queriam vender a terra «para construírem uma casa na cidade, para vir para baixo».

O lote de Josefina é perto da zona onde José está a construir a casa no campo, uma zona que começava a ser bastante cobiçada, nomeadamente por empresas ligadas ao turismo «devido ao alto interesse da zona»,²⁰⁵ referiram Josefina e José. Este processo de compra estava a ser bastante atribulado, estando mesmo em tribunal, pois apesar da «compra» de terra ter sido registrada no notário, surgiram, depois disso, pessoas a reclamar as terras já compradas. Seriam pessoas «ligadas à administração pública, membros de famílias poderosas. Eles é que têm o poder», explicaram José e Josefina.

Num sábado, no quintal de Rosa, Josefina recebeu um telefonema de uma amiga em fúria, Rita, que também tinha comprado um terreno ao lado do de Josefina, aos agricultores cabo-verdianos conhecidos de José, e a quem também queriam «tirar a posse para dar a alguém grande», contou. No quintal, ficaram todos muito inquietos. Foi neste contexto de exaltação dos ânimos, que tive acesso a uma cópia de uma carta de protesto que José e Josefina tinham escrito e entregue no registo geográfico e cartográfico, na qual referiam, entre outras coisas,

²⁰⁴ «Compraram» entre aspas - normalmente usa-se a expressão «dar uma indemnização» - pois segundo «a lei não permite vender, pelo contrário. O que pode acontecer é ceder o direito de usufrutuário para outrem», explicou Cláudio.

²⁰⁵ Em 2016 já aí existia um empreendimento turístico.

que «os são-tomenses não são tratados de modo semelhante, há uns privilegiados, [pelo] ainda não vivemos em justiça ou democracia», afirmações assinadas por ambos e por mais umas pessoas que também tinham sido enganadas. Já perto do fim da minha estadia em 2014 – na última semana - Josefina e José participavam de um movimento «dos cidadãos indignados» [...] um movimento sem partidos», disse Josefina que em 2014 estava bastante mais ativa a esse nível. Um grupo de pessoas encontravam-se no quintal de Rosa e daí partiam para as reuniões na cidade capital, contando com o apoio moral da dona da casa. O debate político era uma constante no quintal de Rosa, sobretudo entre Arlindo, João, José, Josefina e a própria Rosa (mas menos),²⁰⁶ tendo escutado muitas queixas sobre a corrupção da classe política no poder, o estado de ruína e apropriação das roças e das terras, entre outros assuntos. Registei um sentimento de indignação e revolta para com o seu país que era consensual e unia estas pessoas, como exemplifico com mais um excerto do diário de campo: «Rui almoçou connosco. Estavam Josefina, Rui, Arlindo, Rosa e José. Falou-se de política e religião. A crítica política parece ser um modo de estar e um modo de partilhar algo comum; de união. Algo cultivado e que vem detrás. Os almoços em casa de Rosa são uma amostra disso mesmo, o que é extensível a vários lugares e ocasiões [...]. Consigo imaginar esse grupo de pessoas na época colonial, assim reunidos, nos quintais, onde não se imagina que se fala assim de política de forma tão quotidiana como quem fala de comida, de religião, de estórias de seres encantados». (Janeiro de 2014).²⁰⁷ Passemos à visita ao papá João e às trocas de conhecimentos sobre a terra.

4.14. A visita a papá João: a terra que une, a terra que desune. Troca de produtos e de saberes

Em 2014, fui com Josefina a Fernão Dias, visitar papá João «um cabo-verdiano que conseguiu sair da roça», disse Josefina, e que residia em casa própria,²⁰⁸ à beira de um campo que cultivava. Connosco ia também Mimi, uma rapariga que não voltei a encontrar. Ao chegarmos, papá ficou muito satisfeito por nos ver. Encontrava-se muito perto de sua casa, a trabalhar no

²⁰⁶ «Num dia em que fui almoçar a casa de Rosa, ouvimos as notícias de rádio, muito alto, o que não era comum. Discursava o ministro das finanças, que era acusado de corrupção. Este disse que 'não roubou ou lesou o Estado'. Rosa ia comentando o que ouvia, o que também não era comum fazer, normalmente era a filha e os 'homens'». Rosa e a filha estavam bastante mais interventivas em 2014.

²⁰⁷ A este nível, remeto para uma série de entradas dos diários de campo: «João fala com Arlindo de política, das vantagens e desvantagens do comunismo. João num outro dia apareceu com uma t-shirt do Che-Guevara. Arlindo reagiu muito entusiasmado: 'João arranja uma para mim, que eu também sou revolucionário!'; «Um outro dia, na cidade, Rui dizia-me ao observar um homem que passava: vê só doido fala sozinho na estrada!'. O homem dizia o seguinte: 'São Tomé, São Tomé, essa terra tem problema. São Tomé, São Tomé, somos todos primos, 'tamos unidos. São Tomé, São Tomé, mais depressa, mais devagar'. Rui, irritado, gritou da janela do seu táxi: 'a terra não tem problema! É sistema, é governação!', sendo este um discurso muito comum tal como 'o são-tomense não gosta de ajudar o outro são-tomense'».

²⁰⁸ Construída por si, de madeira.

seu campo, estando também presente um seu amigo, ambos trajavam roupa de trabalho. Cumprimentámo-nos do seguinte modo: «Estamos aqui, só com fé», disse Mimi e Josefina concordou. «Tem de ter fé, se não, não avança. O peixe miúdo nunca ganha nada... estamos aqui mas só com fé», respondeu o papá João. Mimi retorquiu: «É, peixe miúdo nunca tem nada». Josefina concordou de novo, assim como o amigo de papá João e eu própria disse que sim.

Papá João passou a mostrar-nos o que tinha ali plantado no seu quintal (não murado, porém), enquanto os seus netos espreitavam da janela da casa. Mimi demonstrou muitos conhecimentos sobre as plantas e seus fins medicinais, conquistando a admiração dos dois homens: «Essa é muito esperta!», disseram. Josefina manteve-se em silêncio, pois não sabia os nomes das plantas, nem os seus fins. Mimi, visivelmente satisfeita, contou como tinha sido criada numa roça, fazendo parte de um família humilde: «Lá por estar na cidade, não se esquece! Eu também fui criada [na] roça!» insistia.

Note-se como a sua vivência na roça, a pertença a uma família humilde «de roça», se pode transformar, contextualmente, em capital social e cultural, o que também já vimos acontecer com José e Arlindo. A roça, a vivência na roça, também pode ser concebida como algo a valorizar-se, até porque Mimi, José e Arlindo possuem uma série de conhecimentos sobre plantas curativas e medicinais, o que é muito valorizado nas ilhas por pessoas de todos os estatutos étnicos e socioeconómicos.

No regresso a casa, já no quintal, Josefina descreveu a visita a Rosa: «Papá João conseguiu erguer essa casa há dois anos! Mamã, ele [dantes] ficava em casa no chão mesmo. Joana, ele morava mal, sem condições. Mamã ele agora tá bem, tem tudo plantado. *Esse homem é muito trabalhador*», referiu. Desde que Josefina travou este conhecimento, devido ao seu trabalho numa empresa de prospecção relacionada com a construção de um porto de águas profundas na zona de Fernão Dias, Rosa passou a comprar no mercado «diretamente das mãos da esposa de papá João», pois assim certificavam-se da «origem dos legumes e de como são tratados», referem mãe e filha. «[...] a mulher do papá João vem de Fernão Dias com as coisas para vender. Mulher dele, fica lá no mercado a vender. Quietinha. Ela é bem quietinha. Coitada. É mulher batalhadora mesmo. É, *essa gente trabalha* mesmo. Ela vem todos os dias de lá, para vender no mercado, todos os dias, vai e vem» explicou Rosa. «A mãe dele era de Cabo Verde, trabalhou muito nas roças, nas dependências. Ele ainda chegou a trabalhar também», acrescentou Josefina.

Depois desta apresentação, voltou-se a falar do encontro. Josefina contava entusiasmada:

«Mamã, ele explica plantas todas, sabe muito esse senhor!». «É», confirmou Rosa.

Josefina contou-me que o visita mais ou menos de dois em dois meses, abastecendo-se de uma variedade de legumes e frutos e de plantas medicinais que este lhe oferece como «abóbora, tomate, beringela, chá chalela, chá outro». Josefina dividiu comigo alguns dos produtos que o papá lhe ofereceu, como plantas para chás tradicionais, legumes e frutos. Acabei por fazer uma sopa, na minha casa na cidade, e ao longo da semana fomos falando do estado da mesma: «Joana já tomou sopa? Ficou boa? Ainda tá boa? Já acabou sopa? Bebeu chá?», perguntavam com insistência Rosa e Josefina. No mesmo dia da visita a papá, Rosa tinha-me oferecido umas plantas para eu curar um eczema nas mãos, juntamente com uma pomada «tradicional», pelo que a par das questões sobre a sopa e os chás, também me perguntavam diariamente sobre o tratamento com a tal planta: «já aplicou? É todas as noites! Planta tem de deitar suco, percebeu como se faz?», dizia Rosa.

Josefina levou a papá bules e garrafas de água de plástico vazias, que serviam para «apanhar água», usável a nível doméstico e para a agricultura, uma vez que este não possuía água corrente em casa, nem luz, como é habitual.²⁰⁹

4.14.1. «Estes já tomaram terra deles»

Depois da visita, quando voltávamos em direção à cidade, Josefina mostrou-se furiosa com os cercados que ia vendo, comentando: «estes já tomaram terra deles». Esclareceu, a meu pedido, que a terra naquela zona era muito valorizada, pelo que havia uma série de gente «a tomar terra que não lhes pertence, pessoas que não tinham aqui terra, *pessoas grandes*, puseram seu nome, para receber indemnização!», disse revoltada.

4.14.2. Plantar no meio da cidade

Antes de entrarmos na cidade, Josefina enfiou o carro no terreno do Sr. Luizinho, um cabo-verdiano com ligações à Associação Morabeza, que entrevistei em 2012. Fiquei perplexa, pois não sabia que se conheciam.

Jaf: «Conheces Luisinho?

Josefina: «Nós temos cafezeiros e Sr. Luisinho tem máquina para moer. Nós temos 20 kg para moer. Conheço sim, São Tomé é muito pequeno!»

²⁰⁹ Eu também juntei algumas garrafas, futuros bules, a pedido de Josefina. O mesmo me pediam José e Rui. Registe-se como é profundamente desigual comprar água engarrafada - a que os portugueses bebem - para oferecer o recipiente como bule para quem precisa de ir buscar água longe de casa, o que só de si nos demonstra a profunda desigualdade estatutária entre são-tomenses e portugueses nas ilhas.

No fim da transação, Luisinho enviou «cumprimentos à sua mãe».

Relembro aqui a minha visita a Luisinho que fiz com o objetivo de o entrevistar, bem como à sua mãe e esposa, com quem este residia, recorrendo a um excerto do diário de campo: «A mãe de Luisinho anda no campo, ‘a plantar hortaliças’, referiu L. Julgo que é perto da casa. A sua esposa não tem tempo para entrevistas pois ‘tem o café no forno’, disse-me L. Possuem uma impressionante fábrica artesanal de café em casa, e empregam bastantes pessoas. À medida que vou entrando, vejo mais pés de café [...] no chão muito café a secar, quase parece uma roça. Vejo ainda uma divisão da casa com máquinas e muitos trabalhadores em volta das mesmas, homens, mulheres e crianças. [...] plantam mesmo no meio da cidade tal como os forros de São Gabriel» (excerto de diário de campo de 2012).

4.14.3. Ainda o que os une: «vontade de plantar»

Escrevi o seguinte no diário de campo: «cabo-verdianos, descendentes e forros, une-os uma forte ligação à terra e aos conhecimentos sobre a natureza e os usos das plantas (comer, curar e proteger), práticas e interesses que ultrapassam estatutos étnicos e de classe. Josefina, José, Rui, Rosa, Arlindo e tantos outros, têm um verdadeiro interesse nas atividades relacionadas com a terra, o que no caso de José, desde que ficou desempregado na cidade, acaba por ser também uma atividade de subsistência. É uma atividade para a qual todos olham com muito respeito, também por estar inequivocamente associada às atividades dos seus ascendentes, quer os avós de José, contratados nas roças coloniais, quer os pais de Rosa e de Rui, agricultores na própria gleba. Qualquer um deles possui, na actualidade, um ou mais lotes de terra. No caso de Josefina, as atividades agrícolas têm também um estatuto de um *hobby* prazeroso: «Eu gosto, às vezes, de plantar no meu quintal [...]. Eu tenho mesmo vontade de plantar, sabes?», disse-me, referindo-se a uma espécie de vontade inapta, que lhe estaria no sangue, herdada dos seus ancestrais. E como dizem Rosa e restantes interlocutores «quando se sente vontade, tem de se seguir, é *algo* a pedir», pois em STP levam-se «as intuições» muito a sério.

Perguntei a Josefina o que plantava no quintal. Esta respondeu-me, evidenciando os poderes curativos do que planta – matéria que estava a aprender - usadas para a saúde, para a alimentação tradicional, como para usos cosméticos, como máscaras para o cabelo. O que plantava revelaria também o seu estatuto e da família, até porque não seria qualquer um que teria plantadas no jardim rosas de porcelana, flores que «exigem muita água», como referiu, e que se poderiam oferecer às visitas cerimoniosas. Josefina descreveu, em entrevista, o que tinha plantado: «Algumas plantas, algumas árvores de frutos, goiabeiras, sape-sapeiro, tem uma mangueira, que plantei há 3 anos, é preciso esperar mais 3 anos para dar mangas. Há 2

meses plantei maracujá, ainda tá muito pequenino. Também plantei pitangueiras. Fiz viveiros de mangueira, uns 10, de romã também, vamos ver como fica daqui a 4-5 anos. Também tenho plantado flores, temos limoeiros, 1 laranjeira, depois temos as plantas que tradicionalmente se diz que têm virtudes curativas: folha anina, folha madrusso. Se tem ferida ou se queima, esmaga-se na mão e põe-se na ferida. Para a tosse também diz-se que é bom comer esta folha misturada com a folha madrusso e um pouquinho de sal. Depois beber água. Eu experimentei uma vez, mas como não deu sinal de melhoria, parei, desisti. Também já me disseram essa folha, espremer para colher com óleo de palma e tomar a noite, mas não me fez efeito, em mim não resultou, há pessoas que resulta. Temos ainda folha de micocó, para fazer omelete tradicional, há pessoas que agora têm feito sopa mas aqui em casa não se faz sopa com folha de micocó. Também se usa para fazer feijão à moda da terra. E a flor da folha de micocó seca é pisada, com sal e tempero, para o feijão à moda da terra. O calulu eu não tenho certeza se se usa flor da folha de micocó...eu sei que é mais folha de mosquito...já tivemos, mas só deu uma vez. É tipicamente o que temos. Ah, e também temos aloé vera. Muito de vez em quando uso para fazer máscara no cabelo, já tomei gotas, ajuda a limpar, mas não tenho tomado. Temos também rosas de porcelana no quintal», esclareceu.

4.15. Mais transversalidades: Curar-se «à moda da terra»

Num dia de Março de 2014, num dos almoços no quintal de Rosa, encontrei, como já referi, vários rapazes a tratarem da parte da frente do quintal: plantavam, retiravam o capim, aparavam a relva, sob orientação de Josefina. Rosa não se encontrava em casa, pois tinha ido «dar uma mão no Instituto Superior Politécnico», um biscate ocasional, como referiu a filha. Para o almoço estavam presentes Arlindo e José, sendo que este último tinha pernoitado na sua casa situada no final da rua de Rosa, o que não era habitual em 2014, uma vez que José se encontrava desempregado²¹⁰ e já não residia na cidade. José estava a passar por dificuldades económicas, debilitado física e psicologicamente.²¹¹ Todos se mostravam preocupados com a sua saúde, inclusive Jean, o amigo francês, que o foi buscar mais tarde, levando-o para casa, uma vez que para além de amigos também eram vizinhos.

José tinha trazido, no dia anterior, umas plantas do seu terreno que ofereceu a Josefina para esta se tratar de uma constipação que teimava em não desaparecer: «já tomei os comprimidos. Agora estou a fazer o tratamento *à moda da terra*», explicou Josefina, na nossa ida ao banco, a

²¹⁰ Há 1 mês e meio, à altura.

²¹¹ Ao almoço falou-se na necessidade deste consultar um médico devido à ansiedade que não o deixava dormir em condições, o que José fez. Nesse dia, José ficou a descansar na sala de Rosa, a recompor-se das noites não dormidas, assistindo televisão, dormindo, o que não era comum.

seguir ao almoço. Esse tratamento tradicional também não resultou, como me explicou semanas depois, em entrevista: «fiz tratamentos da terra, tradicionais, tomar colher de óleo de palma ao deitar, aquecida na vela, morna. Fiz 3 dias. Depois passei a tomar chás que pessoas me arranjaram. Tomei micocó de campo, 3 dias. Mas não passou, fui de novo ao médico que me passou novos medicamentos [...]. Entretanto já fiz suco de agrião, antes das refeições, não resultou, sumo laranja, pessoas aconselham mais chás, ontem comecei chá de coentro, à noite. E acho que a tosse hoje tem estado a atenuar. Mas tenho crises de tosse e o que realmente me tem ajudado nisso são os rebuçados de mentol! Entretanto alguém trouxe uma folha, uma igual ao que papá João – [cabo-verdiano que visitámos, que descreverei mais à frente] – arranjou, tem um cheiro bem forte [...] talvez experimente à noite, alternando com o de coentro».

Como já referi, há uma grande valorização, por parte destas pessoas, dos conhecimentos sobre a natureza, os tratamentos tradicionais, sobre os produtos «da terra» usados na comida e em tratamentos específicos, oferecidos por José, por Arlindo, por vizinhos: «os vizinhos vêm-nos pedir, nós damos micocó, ou outra folha que precisem, pedem. E eu também, com a tosse, uma vizinha disse que tem coentro, e que dizem que é bom para a tosse, eu fui buscar na vizinha. Nós já tivemos coentro mas secou [...] pessoas amigas, vêm que tou com esta tosse, vão dando conselhos e sugestões».

Jaf: «usas muito medicina tradicional?», perguntei.

Josefina: «não muito, mas neste momento tou um bocado aflita, para não tar sempre a tomar comprimidos, faço pausa e tomo coisas naturais».

Neste capítulo, demonstrei como a família «de sangue» tanto se pode constituir enquanto um lugar de reforço e de aposta na diferenciação étnica, como o seu oposto, havendo rejeição dos membros mais pobres,²¹² que poderão denegrir a imagem da própria pessoa e restantes membros da família. Haveria sempre pessoas e parentes «demasiado próximos, perigosamente próximos», de quem se quer distância (cf. Harrison, 2007:12).

Os membros considerados da «família» - de sangue ou não – teriam de provar *ser*, isto é, teriam de se comportar, ao nível dos percursos, dos estudos, do estilo de vida, do corte de cabelo, enquanto metáforas do estatuto, conforme o exigido tal como Rosa aprendeu em casa dos familiares mais bem posicionados da cidade. Demonstrei como a etnicidade pode ser contextual e relacional, sendo que uma mesma pessoa se apresenta de diversos modos conforme o «lugar», como vimos, por exemplo, com Gustavo na galeria de arte ou em contexto

²¹² Ambas as realidades coexistem: o rejeitar-se o membro «mais fraco» da família e o reforçarem-se os laços familiares para reprodução de um estatuto étnico e socioeconómico. Como disse Arlindo «se não estudas deixas de fazer parte da família», mas se correspondestes, reforça-se o fechamento - também - com base no «sangue».

de fundão.²¹³ Descrevi também como uma pessoa pode reivindicar mais do que uma pertença étnica, como faz Arlindo²¹⁴ ou Fausta, mesmo e quando as categorias a que se referem se definem por contraste. Demonstrei reivindicações de pertença a estatutos mais valorizados tendo em conta referenciais identificatórios semelhantes, como por exemplo a «europeidade» e a forrosidade, entre pessoas de diferentes estatutos étnicos - cabo-verdianos de diferentes estatutos, angolanos de diferentes estatutos, forros de diferentes estatutos - o que corresponde à proposta teórica de Simon Harrison que definiu a etnicidade enquanto semelhança (ex.2007:2). Estas são categorias que encerram em si diferentes significados, por vezes ambíguos, o que aprofundarei. Exemplifiquei como as categoria étnicas se relacionam diretamente como o género e com a 'classe', como observámos entre os forros jiquiti, considerados mais autênticos mas também mais «ruidosos» e «com manias». Exemplifiquei, na continuidade com outros capítulos, como o movimento através das fronteiras étnicas se relaciona diretamente com o posicionamento socioeconómico e ocupacional, havendo uma transferência de carácter de «classe» para a categoria étnica, mas não em termos absolutos, como também referi. É a análise da relação entre etnicidade e classe/estatuto, que permite entender a fundo a diluição temporária da identificação étnica e/ou de classe, entre outras, bem como o seu reforço. Descrevi diversas transversalidades entre pessoas de diferentes estatutos, como a ligação à terra, aos conhecimentos da terra e das plantas que curam o que os aproxima, por um lado, e que, por outro, contribui também para a reprodução de lugares estereotipados, como vimos, por exemplo, com os cabo-verdianos que tomam conta das roças e «ficam lá a vigiar» e mesmo com algumas ideias preconcebidas de Rosa e Josefina em relação a papá João e esposa, ideias que José discutirá abertamente no capítulo que se segue. Isto é, há um fino equilíbrio nas interdependências demonstradas, que se poderão transformar em capital social e cultural efetivo – recorde-se José, Mimi, Luisinho- não se limitando a ser dispositivos que continuam a remeter os protagonistas para lugares de subalternidade. No capítulo que se segue demonstrarei precisamente percursos e reivindicações de cabo-verdianos e descendentes, complexificando ainda mais os «lugares» de pertenças tendo em conta as suas vozes.

²¹³ Há momentos em que a pertença étnica é relevante, e outros em que não o é de todo: «só sou forro no fundão», como nos explica Gustavo.

²¹⁴ Há pessoas que passam de um estatuto étnico para outro, ao nível da mobilidade ascendente e descendente.

CAPÍTULO 5 – «PARA SAIR E NÃO VIVER MAIS ESCONDIDO»: PERCURSOS DE CABO-VERDIANOS E DESCENDENTES; O CASO DE JOSÉ²¹⁵

«Por um lado eu quero deixar de ser o que sou, ou não sei se ainda sou, ou se já sou mas de outro modo...porque *agora já está mais fácil sair* e deixar de ser o que se era» (itálicos meus).²¹⁶

Neste capítulo reflito sobre as socialidades que ocorrem em diferentes lugares de interacção protagonizadas por antigos contratados de Cabo Verde e seus descendentes, já são-tomenses. Muitos procuraram deixar as antigas roças coloniais em busca de um «lugar na cidade, para sair e não viver mais escondido», segundo palavras de José, já apresentado,²¹⁷ registrando-se um fluxo de migrações que ocorreu também noutras épocas. José simbolizava essa mobilidade, apesar de se considerar «uma excepção». Analiso o que é referenciado como fundamental para um percurso de ascensão social, como o ter-se uma casa na cidade, o que proporcionaria o acesso aos estudos, ao hospital, a outras atividades ocupacionais, ao alargar de redes de socialidades. Dou conta de percursos protagonizados por cabo-verdianos e descendentes de diferentes estatutos socioeconómicos e de gerações diferenciadas, reflectindo sobre os mesmos e a sua relação com as identificações evocadas, da cabo-verdianidade próxima da europeidade e de outros referenciais transnacionais, da são-tomensidade «de certa maneira», do ser-se «misturado», da identidade de trabalhador rural, a outros modos de se «ser do meio rural», entre outras identificações relacionadas com as reivindicações de direitos base, como o direito ao voto, à terra, entre outros explicitados. Dou assim continuidade à análise sobre as alianças em torno da terra e das suas resignificações, atentando em disputas em torno da mesma, exemplificada em afirmações como «cabo-verdianos estão a sair, a ganhar poder», como disse José. Analiso, como tenho vindo a fazer, a etnicidade em relação, demonstrando como esta é definida em lugares como a casa de campo de José, as roças que com este visitei assim como outras, o quintal de Rosa, os arredores da cidade, a cidade, atentando em José mas também outros interlocutores como Faustino, um antigo capataz cabo-verdiano, o «pau de dois bicos», um senhor descendente de português e moçambicana, o cônsul de Cabo Verde, Bebiana, cabo-verdiana que aprendeu «outra» atividade com pessoas de estatuto angular, Alberta, descendente de cabo-verdianos e esposa não oficial de um forro bem posicionado, entre outros. Observo processos de desetnicização, processos nos quais são evocados múltiplos referenciais étnicos e outros, bem como processos de etnicização - como na festa da cidade – e em contexto, com a

²¹⁵ Uma versão deste capítulo foi publicada em 2016 com o título «Cabo-Verdianos e São-tomenses de ascendência cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe na atualidade: Uma abordagem etnográfica» inserido no livro *A Diáspora Cabo-Verdiana: Temas Em Debate*, org. Iolanda Évora. Lisboa: ISEG-CEsA, 197-222.

²¹⁶ Sérgio Godinho «Pode alguém ser quem não é», álbum *Pré-Histórias*, 1972.

²¹⁷ Veja-se o capítulo 3.

valorização da cabo-verdianidade. Porém, trata-se de um quadro de socialidades bastante hierarquizado, como se pode constatar pelas histórias de discriminação que também apresento.

5.1. O percurso de José

Relembro que José tem 50 anos e foi protagonista de um percurso de ascensão, porém atribulado. Se em 2012 era técnico de terreno de uma ONG francesa,²¹⁸ com sede na cidade de São Tomé, em 2014 estava desempregado e sem acesso a qualquer tipo de subsídio de desemprego, pelo que se tinha voltado para a agricultura de subsistência, que praticava no seu lote de terra localizado na dependência da roça onde cresceu. Vivia porém fora da roça, na casa de campo que se encontrava a construir já há alguns anos,²¹⁹ tendo ainda uma casa na cidade, como já referi anteriormente. Atentemos no seu percurso, da infância como «gabão» à altura em que migrou para a cidade, para poder estudar e obter «um bom emprego», o que o fez sentir-se um pouco «menos estrangeiro», como explicou.

5.1.1. Uma infância como gabão. De gabão a «Mansê!»: «tá a andar com branca!»

José contou que enquanto criança e adolescente, residente numa dependência de uma roça isolada, sempre sentira vontade de «querer sair do meio e frequentar a zona».²²⁰ Foi com esse objetivo que se inscreveu na equipa de futebol de Santana, uma área semiurbana não muito distante da capital, onde enfrentou alguns obstáculos: «Chamavam cabo-verdianos de gabão. Hoje já [se] é menos gabão [...]. [era] o Santana futebol clube, mas dois anos depois de me inscrever, continuavam a não me pôr a jogar porque me chamavam gabão, e que não era um bom jogador por ser gabão! É estupidez, não achas?», perguntou-me. Se cresceu enquanto gabão,²²¹ que significa estrangeiro, na idade adulta, já depois de ter conseguido casa e emprego na cidade, passou a ser tratado por mansê pelos «colegas»²²² da sua roça, como pude testemunhar, aquando de uma visita conjunta à mesma. Nesse dia, à medida que passávamos pelos campos de cultivo, gritavam-lhe: «eh, tá a andar com branca! gente importante!» e ainda «Mansê, mansê!» ao que este respondia do mesmo modo: «mansê!», rindo-se. Explicou-me mais tarde que era habitual tratarem-no daquela maneira, que «gabão é pessoa que veio, de fora. Pessoa que veio de cor negra. De cor branca é mansê. Mansê é um branco, por exemplo.

²¹⁸ Organização ligada às Nações Unidas, que apostava na implementação de projectos internacionais relacionados com o desenvolvimento da agricultura familiar «biológica e sustentável».

²¹⁹ Aí era vizinho de um casal de franceses que possuíam uma enorme vivenda que José ajudou a construir, e de quem se tornou amigo íntimo, tendo mesmo vivido com este casal no período atribulado do seu divórcio, assim como com Rosa.

²²⁰ Área urbana ou semiurbana.

²²¹ Ao nível do estatuto.

²²² Nome pelo qual se designam.

De Angola, de Cabo Verde, chamava-se gabão». Ou seja, mansê seria um estrangeiro com mais estatuto, nome pelo qual o tratavam desde a altura que o souberam a trabalhar na ONG internacional, na cidade, ascendendo de estatuto.

5.1.2. Ser jogador de futebol para ir a Portugal ver a minha mãe; «4ª classe de antigamente»

José referiu sentir-se agradecido pela educação que avó materna lhe deu, uma educação humilde e honesta e que graças à avó pôde estudar até à «4ª classe de antigamente [...]». Educação, a forma de comportar em casa, ter horários de chegar a casa, querer saber onde eu andei, o que andava a fazer, se soubesse que eu tinha ido buscar cana em campo de alguém, puxava orelha, dava palmada [...]. 4ª classe foi muito para mim, senti bem, com possibilidades, de escrever cartas, para pessoas que estavam em Portugal na altura, [também] lia cartas [...]. Minha avó²²³ recebia cartas, da minha mãe, e ali vinha alguns cumprimentos para mim», confessando a frágil ligação à mãe, com quem viveu pouco tempo. Esta trabalhava de roça em roça, deslocando-se bastante, pelo que José ficou sob o cuidado da avó materna, quem o criou. A mãe migrou para o Príncipe, e mais tarde, para Portugal, onde acabou por falecer. José contou a este propósito o seu principal sonho de infância: «fui crescendo, a querer ser um grande jogador de futebol, para poder ir para Portugal, perto da minha mãe, porque o visto era muito difícil [...]», para a conhecer melhor²²⁴ bem como aos irmãos que entretanto já visitou.

Contou que a mãe, o pai e os avós - maternos e paternos - eram cabo-verdianos, uns de Santiago, outros de São Nicolau. A avó materna foi para São Tomé e Príncipe com os filhos, em diferentes períodos: «Minha avó veio em 1963. Terminou o contrato foi [Cabo Verde]. Em 1966 voltou, que eu já nasci aqui. Trouxe a minha mãe e mais 2 filhos. Em 1963 deixou cá um filho, levou minha mãe e minha tia [de volta]». Revelou como o seu nascimento foi alvo de polémica, uma vez que o seu pai, que fez a tropa em São Tomé, já tinha família em Cabo Verde: «Eu tava na barriga da minha mãe, acontece que meu pai namorou minha mãe escondido, meu pai era casado em Cabo Verde. Então, tropa de meu pai acabou, meu pai foi [para Cabo Verde]. Minha avó descobriu que minha mãe tá grávida e foi obrigada a ir para Cabo Verde no fim do contrato para ir procurar o meu pai, para responsabilizar filho! Foi aí

²²³ A avó não sabia ler.

²²⁴ Não chegou a ver a mãe na sua primeira ida a Portugal – país que visitou 3 vezes - pois quando conseguiu finalmente o visto, esta já tinha falecido.

que minha avó descobriu que meu pai já tinha esposa, ficou muito zangada, voltou para São Tomé, meu pai também voltou, mas minha mãe já ficou decepcionada, separou, por ter descoberto que meu pai era casado e veio a arranjar outro senhor e mais tarde foram juntos a Portugal», concluiu.

5.2. «Mas também existe na cultura [cabo-verdiana] o dar mais valor às coisas da terra, até à língua»; «tenho no sangue os pais cabo-verdianos»

José recorreu ao argumento do sangue na sua identificação enquanto cabo-verdiano – referiu-se também a outras identificações, como se verá - realçando que o era devido à sua ascendência, por parte de pais e avós. Algo importante na sua afirmação enquanto descendente de cabo-verdianos, era o valor atribuído «às coisas da terra, naturais», assim como à língua de Cabo Verde, uma metáfora desse sangue e de algum orgulho de pertença, sentimento que segundo José, distinguiria os cabo-verdianos dos são-tomenses. Isto seria notório, por exemplo, no modo como estes últimos escondiam falar o crioulo forro, nomeadamente em público e na cidade. José referiu-se – tal como Josefina e Arlindo, entre outros – à falta de união entre os forros (o que seria cultural, segundo o discurso hegemónico), às práticas de discriminação entre os mesmos e à forte hierarquização social, nomeadamente através da exibição de títulos como doutor. Atentemos no seu discurso: «Mas em São Tomé, os são-tomenses exigem que se lhes chame engenheiro ou doutor, humilham os amigos, com esse comportamento. Por isso, para mim há uma diferença na forma de pensar e ao mesmo tempo cultural, [entre] cabo-verdianos e são-tomenses. Mas também existe na cultura o dar mais valor as coisas da terra, até à língua, enquanto os são-tomenses muito menos que os cabo-verdianos. São-tomenses não dão tanto valor às coisas da terra, nem à sua língua no meio urbano, língua de forro no meio urbano não se ouve muito. Eu tenho nacionalidade são-tomense, *mas tenho no sangue* os pais cabo-verdianos. Eu cá falo com todos os descendentes praticamente em crioulo, também em Portugal, das 3 vezes que fui lá, nunca falei português com um cabo-verdiano. Sempre crioulo [de Cabo Verde]. O ambiente facilitava mesmo falar a língua da terra». Vemos como o crioulo de Cabo Verde ganha estatuto de língua da terra, tal como o crioulo forro, o que demonstra a disputa de que tenho vindo a falar, reivindicando-se constantemente a pertença à terra e às ilhas. Repare-se como a prática de falar o crioulo de Cabo Verde, correspondia a um sentimento de religação e respeito à sua família «de origem», à terra dos seus pais, um marco étnico que por vezes se valorizava, mas não sempre, como exemplificarei. Este orgulho em Cabo Verde – e nos seus ascendentes - surgiria em contexto internacional, como na «viagem a Portugal

[onde] vi os cabo-verdianos falarem crioulo constantemente, os guineenses constantemente, e os forros não», referiu José. Esta prática linguística, indicadora do orgulho étnico, distinguiria os cabo-verdianos e descendentes dos forros, independentemente do estatuto socioeconómico de cada um, devido ao que José classificou de complexo de inferioridade: «em Portugal, talvez por se sentirem inferiorizados, não sei [...]. Mas no fundo, é uma ignorância. Os cabo-verdianos até com estudos e boas formações e não preocupam com nível que têm e falam e estão à vontade. Seja doutor ou engenheiro. O são-tomense já não é assim».

Também o cônsul de Cabo Verde, que entrevistei em 2012, se referiu ao crioulo de Cabo Verde enquanto um marco identitário valorizado em diferentes gerações. Afirmou que este crioulo era o mais falado em São Tomé e Príncipe, considerando-o a língua que unia as pessoas com essa ascendência, tendo estatuto de língua de família e «de casa», sendo um marco que se trazia da «terra de origem» e/ou através dos ancestrais: «os mais velhos sentem-se cabo-verdianos, há alguma união, solidariedade, *sentimento que já se trouxe* de Cabo Verde. O nosso crioulo, não há cabo-verdiano que não fale o nosso crioulo. Calcula-se que em São Tomé e Príncipe o crioulo de Cabo Verde é a primeira língua mais falada. Os descendentes também sabem sim, *é a língua de casa*, que aprenderam com pais e avós. Há orgulho de falar essa língua». Insistiu, no seguimento de José e de pessoas de outros estatutos étnicos, no sentimento de união e solidariedade entre os cabo-verdianos, nomeadamente entre os mais velhos, sentimento que seria caracterizador da «comunidade» cabo-verdiana nas ilhas, mas não só, seria inclusivamente transversal às «comunidades de cabo-verdianos» residentes em Cabo Verde e noutros países, algo inato à própria «natureza cabo-verdiana», o que os distinguiria dos forros. O mesmo discurso «de união» é observável em relação aos angolares, afirmações que remetem de algum modo para ideais de «comunidades» concebidas enquanto mais homogêneas, fechadas e indistintas.

5.3. Elogio – relativo - da cabo-verdianidade na ilhas; Ir a «São Tomé»

Relembro que a categoria de cabo-verdiano adquiriu – situacionalmente - estatuto valorizado e valorizador em São Tomé, devido principalmente à imagem sobre estas ilhas veiculadas na comunicação social e não só, consideradas «muito mais desenvolvidas que São Tomé», o que de algum modo, teve eco nos modos como se olham as pessoas com esta ascendência, sobretudo se conseguirem adquirir estatuto de um «cabo-verdiano atual». O cônsul, entre outros interlocutores, referiu isso mesmo: «insistimos no reforço da auto-estima, pelo próprio desenvolvimento que o país está a sofrer. Cabo Verde é praticamente mais organizado e

mais desenvolvido que São Tomé. Sem dúvida que a presença do consulado e as atividades que organizam, como as celebrações da independência de Cabo Verde, contribuem para uma nova imagem das ilhas (ver as fotos 17 a 20, em anexo). O consulado também atribui bolsas de estudo universitário²²⁵ aos descendentes, quer para São Tomé, quer para Cabo Verde. Alguns estudantes optam por ir estudar para Cabo Verde, nomeadamente aqueles que vêm do Príncipe, por não terem a tal casa na cidade onde ficar.

Observei como os descendentes investem em novas ocupações laborais para lá da agricultura, como motoqueiro (ligando inclusivamente a cidade e as zonas rurais),²²⁶ djs, cantores, guias turísticos, motoristas, «moços de recados», vendedores, entre outras. Os guias turísticos, eram contratados por hotéis, por agências ou informalmente, valendo-se do seu conhecimento de lugares mais ou menos escondido, como cascatas e praias, mas também em relação às roças, onde muitos cresceram e onde têm «famílias», dando a conhecer um certo «São Tomé real». As principais unidades hoteleiras das ilhas organizavam «excursões» às roças e às sanzalas (ver fotografia 35, em anexo), descritas como lugares onde o tempo teria parado, havendo mesmo programas turísticos que consistiam na experiência de beber um café na sanzala preparado «por um local», ou passar uns dias nas casas senhoriais das roças recuperadas ao estilo colonial, numa viagem ao passado. As roças, as estruturas das mesmas, bem como os seus habitantes, passaram a estar inseridas na rota turística do «autêntico e endógeno», simbolizando uma certa ideia de São Tomé singular e típico,²²⁷ que passa pela história «seleccionada», às paisagens, às práticas alimentares, ao artesanato, ao folclore, à medicina tradicional, e de novo às pessoas das roças, personagens secundárias de um guião rentável para outrem.²²⁸ Sobre a selecção da história, relembro como, muitas das vezes: «O Património Nacional envolve a extracção da história [...] de uma vida quotidiana denegrida e a sua reencenação ou exibição em certos sítios, eventos, imagens e concepções. No decurso deste processo a história é definida como ‘o histórico’ [...] abstraída e reconstruída, a história parece estar purgada de toda a tensão política, torna-se um espectáculo unificador» (Wright 1985 69 in Sobral,

²²⁵ Atribuía cem bolsas de estudo por ano.

²²⁶ O serviço de motoqueiro, ou moto-táxi, é, regra geral, desempenhado por jovens descendentes de cabo-verdianos mas também por outras pessoas com poucas possibilidades socioeconómicas. O surgimento das motorizadas «em massa» terá acontecido a partir de 2005, tendo contribuído para um reformular das mobilidades, nomeadamente das populações residentes nas roças e noutros lugares mais isolados, uma vez que com as motorizadas se consegue ir a quase a todo o lado e a qualquer hora, o que não acontecia com outros transportes, como carrinhas e táxis. Os motoqueiros, porém, não deixam de ser extremamente mal vistos, sobretudo por forros de «classe média e alta», como já referi noutros capítulos.

²²⁷ Estes processos estão regra geral relacionados com processos de patrimonialização ligados ao desenvolvimento do turismo, havendo uma releitura e um reenquadramento da ruralidade que envolve mercantilização e exige a reprodução de diferença, inserindo-se ‘comunidades’ e pessoas em rotas de turismo internacional (cf. Silva, 2008: 9-12).

²²⁸ Leia-se mais à frente, um dos excertos de diário de campo sobre uma visita a uma roça.

2004:261).²²⁹

Uma noite já tarde, na galeria de arte da cidade, presenciei uma discussão entre Bemvindo, um famoso guia turístico, descendente de cabo-verdianos, já são-tomense, e um artista, forro. Bemvindo dizia, muito irritado, que os são-tomenses «têm de saber que tem direito de ir [hotel] Pestana! É espaço público!», argumentava. O artista respondeu: «mas as pessoas não querem! Sabem que têm direito sim! Mas não sentem bem. Tomar banho piscina? Se eu tenho praia! Pagar 2 euros um café se posso beber não sei quantas [cervejas] nacionais por esse preço, e sentir livre e à vontade! Vocês só vão porque querem imitar», referiu. Lembrei-me de Arlindo, José e Rui que se sentem incomodados em frequentar certos espaços, associados a lugares para pessoas de outros estatutos, sobretudo estrangeiros: «eu não sou pessoa de ir para restaurante», dirão. Rui, que também fazia o trabalho de guia, a par do de taxista, disse a certa altura que «para sentir e conhecer São Tomé, é ir dormir na roça, se não, não veio a São Tomé, passou por São Tomé», criticando os turistas que não saem dos hotéis e resorts. Porém ir à roça, deveria ser também relembrar a escravatura que existiu nas roças, o que é muitas das vezes omitido,²³⁰ nomeadamente em projetos ligados ao turismo e à recuperação do património. Relembro que na roça de São João (a sul), foi recentemente criado o museu do trabalhador rural, e na roça Monte Café foi criado o museu do café. Voltando ao início deste sub-capítulo: as novas «saídas» laborais protagonizadas pelos descendentes, como as de guias, alteram as socialidades, as vivências interétnicas, os mundos referenciais e até os acessos, como pude observar. Por outro lado, como disse o cônsul, estas seriam trabalhos de «desenrasque» e por vezes até de alguma subalternidade: «o grosso da comunidade cabo-verdiana está nas roças, ou então na cidade em bairros periféricos e por todo o lado, [em] atividades *para desenrascar*, não são atividades sustentáveis». Ou seja, os melhores lugares continuariam de algum modo ainda pouco acessíveis e sujeitos a fechamentos étnicos e de classe, o que se percebe, por exemplo, no acesso aos cargos políticos.²³¹

²²⁹ Sobral relembra-nos a importância de «um documento fundamental, como a ‘Convenção para a Protecção do Património Cultural e Natural Mundial’ (UNESCO), dedica-se sobretudo à protecção do património cultural, de que são itens fundamentais os monumentos, os grupos de edifícios e os sítios (obras do homem ou do homem e natureza), além do património natural» (cf. 2004:261). O Governo de São Tomé e Príncipe prepara precisamente «um concurso internacional para a recuperação das casas coloniais das antigas roças, com o objectivo de lhes dar utilidade turística [...] preservar as casas coloniais para desenvolvimento turismo rural e ecológico, que tem ganho uma dimensão bastante importante a nível internacional», sublinhou o chefe do executivo são-tomense, Gabriel Costa em 2014, in http://fugas.publico.pt/Noticias/338485_sao-tome-e-principe-quer-recuperar-casas-coloniais-das-antigas-rocas

²³⁰ Recorde-se, por exemplo, a entrevista do artista plástico Kwame Sousa à Jornalista Joana Gorjão Henriques, na qual afirma nunca ter encontrado vestígio da escravatura nas roças de São Tomé: <https://www.publico.pt/mundo/noticia/nao-podiam-ser-chefes-mas-resistiam-a-ser-escravos-1722007>

²³¹ Existiam 3 deputados cabo-verdianos e de ascendência cabo-verdiana.

5.3.1. Ser cabo-verdiano enquanto uma forma de se ser/estar do mundo

Observei uma nova afirmação de pertença étnica, entre as novas gerações de descendentes, ouvindo-se frases como: «tenho orgulho em ser cabo-verdiano».²³² Este ser-se cabo-verdiano é, não apenas um novo modo de se ser são-tomense (como se verá à frente), como também um novo modo de se estar ligado ao mundo, de Paris, a Londres, a Massamá, aos EUA, a Angola, a Cabo Verde, ao Canadá. Lembremos, por exemplo, as inúmeras ‘comunidades’ de cabo-verdianos na diáspora, que servem também de referencial identificatório valorizado pelas gerações mais novas de descendentes. Gustavo comentou a este propósito, referindo-se à «nova» imagem de Cabo Verde: «mesmo os mais novinhos! Eles dizem ‘eu quero voltar à minha terra!’ eles defendem isso. Amor à pátria, orgulho também porque o país é um país quetá à frente, não é? Cabo-verde em relação aos países dos PALOP, não é? Tá à frente e isso também ajuda bastante!».

A propósito da valorização da cabo-verdianidade,²³³ relembro a festa da Independência de São Tomé, à qual assisti a 22 de Abril de 2012, na cidade capital. No palco principal, instalado junto ao museu, atuaram não apenas grupos de dança tradicional forro, dançando Ússua,²³⁴ mas também o grupo «os descendentes», cuja atuação descrevi deste modo: «[...] um grupo de

²³² O que também se ouvia entre as gerações mais velhas, evocando-se porém outros referenciais, outros «modos de se ser cabo-verdiano». Refira-se que a cabo-verdianidade também teria sido de algum modo «valorizada» [sublinhem-se as aspas], noutras épocas históricas. Considerados «cidadãos» do Império, em São Tomé acabariam por se tornar mais próximos dos «continentais», em termos estatutários, pelo trabalho que executavam nas roças coloniais. Relembro o discurso do pai de Rui: «Quando eu conheci, cabo-verdiano vinha para São Tomé, memo engravatado, mas descalço! Descalço! Cada um tem os seus hábitos, não é? Não é de ignorar, cada um tem a sua tática de vestir! [...]. Quem trabalhava mais para branco é zona que tem contratado! Moçambique, angolano, esses que *veio lá de fora*. Cabo-verdiano veio *mas veio já com outra consideração*! Quando eles veio, já vai falar com eles, segundo europeu, com documentos mesmo. *Mas quando chega aqui, já tá na gaiola*, tem de trabalhar memo! Como moçambique [moçambicanos], com muito trabalho!», explicitou Joaquim em 2004. Rui acrescentou sobre a divisão inculcada pelo colono, o que se veria através das práticas linguísticas: «Hoje em dia tudo é mistura. Tempo o colono dividiu: manda falar, colonização os portugueses procuraram forma de separar nível de pessoa. Um grupo, que expressa-se através da expressão, mora-se na praia, eles mandam falar de novo, aquele que fala de uma forma um pouco coiso, vive na região, na zona, são os forros. E os cabo-verdianos já ficaram a saber que os cabo-verdianos são para a roça! E os moçambicanos que vieram contratados calhava o mesmo. Porque os moçambicanos e os cabo-verdianos foram contratados, mas forro e angolar já existiu cá quando os portugueses encontrou-se aqui a ilha», reivindicando a autoctonia, como ouvi inúmeras vezes. O mesmo disse Arlindo: «De qualquer modo acho que muita dessa diferença foi inculcada pelo colono. O meu pai foi feitor e eu lembro-me que nós estávamos proibidos de brincar com cabo-verdianos ou filhos de cabo-verdianos. É aquela coisa, dividir para reinar. Em 1975 forro via angolano na estrada e matava! Matava mesmo! Porque dizem que com essa história de 1953 colono fez para angolano matar são-tomense. Preto a matar preto mesmo, fez de propósito. Dividir para reinar», disse.

²³³ Recordo que as músicas de Cabo Verde eram ouvidas na prestigiada galeria de arte da cidade, onde também se servia cachupa em dia fixo.

²³⁴ Escrevi: «Atua um grupo de Ússua do distrito de Água-grande. Homens com fatos e chapéus, senhoras com o quimono [...]. Parece que apostam na postura elegante, os senhores atenciosos e gentis, performance do cavalheiro, convidam a senhora semi-tímida e recatada para dançar, parece que estão a mimetizar as relações de género do antigamente» (excerto de diário de campo, Abril de 2012).

rappers, rapazes, usam ténis do tipo *All star* ou *Nike*. Os cabelos estão penteados com gel, para ficarem de pé, um deles usa brincos e veste um colete de penas, estilo *Duffy* [...]. Um dos rapazes perguntou ao público se querem que ele cante em português ou em crioulo [cabo-verdiano] o público gritou «crioulo!». Também dançaram *kuduro*,²³⁵ atiraram-se para o chão e fizeram *breakdance*²³⁶ ou *b-boying* [...]. A sobrinha de Maria explicou-me que os descendentes são residentes da roça Agostinho Neto, ela conhece um [...]. (Abril de 2012)

Isto é, estas afirmações da cabo-verdianidade passam também por formas de se estar em contato – nomeadamente referencial – com diferentes partes do mundo. Recordo que um dos Djs que atua nos bares da cidade – também é um reconhecido guia turístico – é precisamente descendente, tendo a fama de passar «bom zuque»²³⁷ e boa quizomba,²³⁸ num bar onde vão muitos turistas e forros de prestígio. Destaco ainda que um reconhecido cantor, também descendente de cabo-verdianos, tinha residência fixa na CACAU, onde apresentava músicas suas, como o êxito «ele é dotorê», a sucessos de Phil Collins, o *let it be* do John Lenon, a cantigas de Roberto Carlos bem como outras baladas românticas do Brasil.²³⁹

5.3.2. Do fino equilíbrio entre cabo-verdianidade valorizadora e a essencialização culturalista em dia de cerimónia

Se por um lado, se assiste à valorização de Cabo Verde e por consequência, para o modo como se olham para as pessoas com esta ascendência, isto faz-se também através de uma certa aposta oficial no multiculturalismo – com todas as suas vantagens e desvantagens – o que poderá contribuir para o reificar de essencialismos entendidos enquanto culturais e que muitas das vezes não o são. Relembro a este propósito, o discurso sobre os cabo-verdianos nutrirem um «gosto inato» por realizar determinadas atividades ligadas «à terra e ao natural», realidades que correspondem antes a diferenças de estatutos e de acessos, transformadas em diferenças naturalizadas. Teme-se que «a multiculturalidade foclorizada» e essencializada, possa contribuir para a manutenção das desigualdades nos acessos, reforçando distâncias, ao mascararem-se as desigualdades socioeconómicas em diferenças «culturais». Como afirmaram Machado et al «a ideologia multiculturalista é forte não só entre os cientistas sociais [...]. O problema é que, ao colocar-se a discussão exclusivamente no campo da cultura, se esquecem

²³⁵ Género musical angolano.

²³⁶ Dança «de rua» associado à cultura do Hip-Hop, criada por afro-americanos e latinos nos anos 70 nos Estados Unidos. É muito usual em países como Angola, com novas variações locais.

²³⁷ Dança que mistura calipso, um estilo musical afro-caribenho e a makossa, um estilo musical originário das regiões urbanas dos Camarões.

²³⁸ Género musical proveniente de Angola.

²³⁹ Relembro Benny e a sua prática da capoeira do Brasil, no parque popular da cidade, nas roças e na galeria da cidade.

as desigualdades sociais, particularmente as de classe, mas também as de género ou as de natureza territorial» (2002: 695). Este autor afirmou ainda que: «Ao limite, o multiculturalismo é, portanto, uma forma de desconhecimento» por se ocultarem as desigualdades sociais, impedindo um entendimento cabal das mesmas (*ibid*: 695-696).²⁴⁰

Hoje em dia, nas festas, nas cerimónias oficiais, nas rádios e televisões nacionais, escutam-se mensagens e informações proferidas nos vários crioulos existentes nas ilhas: o crioulo forro, o angolar ou n'gola, o crioulo do Príncipe (lunguié) e o crioulo cabo-verdiano, o que não acontecia há uns anos atrás. Assisti, na televisão nacional, a vários programas que pretendiam dar conta «das várias manifestações culturais do arquipélago, pertencentes aos vários grupos», e que eram exibidas *on and on*. Estas «diferenças culturais» 'agrupadas' existentes nas ilhas transformadas em atracções turísticas - eram muitas das vezes apresentadas sob a forma de *diferentes* danças,²⁴¹ que poderiam ser exibidas nas roças mediante pagamento,²⁴² como em cerimónias oficiais, como a celebração do dia da independência de São Tomé. Relembro o facto da missa na sé da cidade ser celebrada, em ocasiões de cerimónia, em diferentes línguas, como explicou Rosa: «Porque cantamos português e cantamos forro. O padre é são-tomense, mas às vezes aparece também um padre português. O padre são-tomense lê o evangelho em português e depois lê em forro, para toda a população ouvir. Quando temos cerimónia na igreja, vai uma pessoa de Cabo Verde falar e traduzir para Cabo Verde, vai uma pessoa do Príncipe, falar na língua moncó do Príncipe, vai uma pessoa, mais quê? [pensa]. angolar não...vai sim, exactamente, vai uma pessoa também falar angolar, vai sim, quando a gente tem uma grande cerimónia».

A propósito dos estatutos das diferentes línguas, remeto para um episódio ocorrido em 2012, ao assistir a uma conferência no instituto Superior Politécnico, sobre as várias línguas de São Tomé e Príncipe. No final das apresentações, alguns jovens estudantes foram ao palco ler o

²⁴⁰ Segundo este autor, a ideologia multiculturalista nas escolas portuguesas tem tido o grave efeito de ocultar as desigualdades sociais (*ibid*:696-697).

²⁴¹ Existe uma certa materialização artificial e folclorizada – ainda para mais em contexto de promoção do turismo no arquipélago – do que supostamente seriam «danças, músicas e tradições» de determinados «povos ou raças» [expressões emic] de STP, transformadas em substratos culturais que definiriam uma suposta identidade étnica. Este é um processo «de objectificação» que pressupõe, como já se disse, a descontextualização de práticas e a sua re-contextualização em algo supostamente novo, ignorando-se, muitas das vezes, os contextos originais de produção e circulação, bem como as suas diferentes significações (cf. Leal 2007b:135). Leal afirmou que «mercantilização e empowerment» poderão não ser «mutuamente exclusivos» (*ibid*:135), a propósito da «marca Açores» em Santa Catarina, Brasil, com a intensificação do turismo na região.

²⁴² Várias vezes me propuseram assistir a «dança de Angola ou Táfuá», por exemplo, mediante o pagamento de uma quantia exorbitante de dinheiro. O mesmo me foi proposto em relação à realização de outras performances como a Tragédia ou *Tchiloli* e mesmo certos tipos de *Djambi*, que poderiam ser patrocinados por turistas particulares ou agências de turismo.

poema de Alda Espírito Santo²⁴³ *É nosso o solo sagrado da terra*, nas línguas forro, n'gola e lunguié. O crioulo de Cabo Verde não foi considerado. No fim das leituras, gerou-se uma acesa discussão pois um dos conferencistas, um designado «forro com orgulho», afirmou não estar correto o modo como a rapariga angolara dissera determinadas palavras do poema. Vários estudantes se insurgiram, defendendo-a, afirmando que: «a língua dela é assim! Tem de respeitar», ao que o conferencista respondeu: «é assim, mas tá mal! Está in-co-rreto!», sublinhou.

5.3.3. «Angola é quem manda agora»; «angolano atual, de Angola próprio»

O mesmo tipo de afirmações – de relativa valorização categórica - observei em relação a Angola, país de emigração são-tomense e de onde «vem o dinheiro [pois] Angola tem bué de fama! Angola agora é que manda agora!»,²⁴⁴ ouvi em diferentes contextos. Gustavo afirmou que hoje em dia, os antigos contratados angolanos e seus descendentes «procuram apanhar visto para Angola», referindo-se às enormes filas na embaixada da cidade. Sublinhou porém, que «um angolano di tempo, contratado, não tem nada a ver com um angolano atual, de Angola próprio. Não vais dizer que aquele *tonga*, assim todo roto, é de Angola, ou vais?! [...]». Eles agora querem vir para a cidade, pedir nacionalidade angolana! Porque angolano, angolano, angolano, que nasceu na Angola, tem direito a ter um documento azul, tás a ver? Há um bilhete azul. E estes são descendentes e vão à embaixada, para ter esse cartão azul, mas não [os] aceitam, são descendentes!» disse, com desprezo, ao pronunciar a palavra descendentes. Em Lisboa, em 2013, num encontro entre são-tomenses na diáspora, escutei a propósito dos angolanos: «um angolano atual, que chega agora à ilha, é diferente do angolano da roça, que veio contratado, esse é ainda muito bárbaro, não tem nada a ver». Esta é a mesma distinção que se faz em relação aos cabo-verdianos «de roça e di tempo», como demonstrei, bem como em relação aos angolares (Feio 2008), num quadro de crenças na primitividade e na inferioridade de «certo tipo de pessoa» consideradas vestígios «de outros tempos» apesar de partilharem o mesmo presente.

²⁴³ Importante escritora e ativista, Já falecida, pertencente à elite intelectual forra e ao movimento de Libertação de STP. Entrevistei-a em 2004.

²⁴⁴ Têm-se feitas inúmeras parcerias com Angola, nomeadamente no contexto da descoberta do petróleo nas ilhas são-tomenses. Deste país vem bastante capital, para inúmeras atividades, investido nomeadamente na área cultural e em específico nas artes plásticas, como aconteceu na 7ª Bienal de Artes de STP, em 2014. Nesse ano fizeram-se parcerias com a Fundação Sindika Dokolo, realçando-se «a complementaridade histórica entre Angola e São Tomé e Príncipe», conforme o que se lê-se no Jornal de Angola de 3 Março de 2014.

A jornalista são-tomense Deu Lima, acrescentou, na mesma notícia: «Ousemos despedir o estigma do medo e dos preconceitos que ameaçam tolher-nos as asas», referindo-se a Angola e aos angolanos, in http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/bienal_internacional_de_sao_tome_e_principe. Sobre a Bienal – a que pude assistir, mais uma vez - e as parcerias, consulte-se também <https://www.facebook.com/bienaldesaotomeeprincipe/>

5.4. Ser são-tomense «da cidade» é não falar os crioulos: «não convém estares aqui a querer falar»

Foi precisamente através das referências às práticas linguísticas, de diferentes estatutos, que me falaram sobre alguns episódios de discriminação e da tentativa de fuga a essas situações: «Mas ainda há discriminação sim, só para lhe dar um exemplo, sei de um caso, de um forro casado com uma cabo-verdiana, o marido bate na mulher por ela estar a falar língua de Cabo Verde com os filhos», referiu o cônsul. José contou que, por vezes, sentiu a necessidade de esconder ser descendente de cabo-verdianos, por exemplo para assegurar um bom trabalho na cidade. Explicou que se reafirmou são-tomense, ao escolher não falar o crioulo forro na cidade, nem o crioulo cabo-verdiano, no seguimento do que faziam outros interlocutores:²⁴⁵ «escondia [ser cabo-verdiano], a tentar não falar crioulo na zona onde tento morar, tentar não falar crioulo no trabalho, por exemplo, esse tipo de coisa. Tinha esse complexo, pensava que podia perder emprego e não ser bem tratado», afirmando-se são-tomense de um certo estatuto, assim como «um pouco europeu», como também se descreveu. Assim, escolhia falar «o bom português» e até o francês, consideradas «línguas de civilidade», em detrimento dos crioulos, associados a um estatuto socioeconómico mais popular, o que é transversal a pessoas de diferentes estatutos étnicos. José, que falava cabo-verdiano em algumas roças e com os seus familiares, esclareceu sobre a importância do português em detrimento do forro: «Até tentei várias vezes brincar com os são-tomenses, mas senti e houve momentos até que eu fui humilhado ao tentar falar língua de forro. Aconteceu-me duas vezes, por exemplo, em dois bairros diferentes, tentei falar com uma minha amicíssima e ela disse 'tens de ter cuidado, *aqui não se fala forro, não convém estares aqui a querer falar*. Só se fala português, sim», respondeu-me. Referenciou que esses episódios ocorreram «lá na rua da caixa, na cidade. E depois também na rua 3 de Fevereiro»,²⁴⁶ mesmo pessoas de nível académico baixo, se falarem a *língua da terra* ficam inferiorizados. Até porque eu vi que entre eles [são-tomenses forros] também era assim, não falam língua de terra, por ser uma vergonha». Maria afirmou que na cidade – para onde migrou em criança - deixou de «falar tanto o crioulo» de Cabo Verde e mais o português, como se de algum modo, a escolha dessa língua enquanto prática diária a «fizesse mais são-tomense», tal como a José. Maria referiu que por ter sido «criada pela mãe, sou cabo-verdiana, apesar de ser 100% a cultura são-tomense [...]. Sou as duas coisas, tenho orgulho de ser as duas coisas».

²⁴⁵ Remeto para a leitura dos capítulos anteriores, onde descrevo as práticas linguísticas de outros interlocutores, como Rosa.

²⁴⁶ Também na cidade.

Nunca a ouvi falar crioulo de Cabo Verde²⁴⁷ nem o forro, tendo-me dito que falava cabo-verdiano apenas «com irmãos, cunhada e sobrinhos que vivem em Cabo Verde e também com alguma família em Portugal». Também José se referiu à maior valorização em se «ser cabo-verdiano» - pela língua - em Portugal e em contexto de viagem, exemplificando a situacionalidade das identificações étnicas e dos estatutos.

5.5. A árvore que dará uma casa na cidade: estudos, hospital, geladeira,²⁴⁸ aeroporto; «Um pé na cidade e o outro na roça»

José migrou para a cidade com vinte anos, tendo conseguido o seu primeiro trabalho na construção civil, a custo. Desde essa altura, considerou ter conseguido «meter um pé na cidade», o que assinalou como muito importante no seu percurso. Passou a ter aulas – intermitentes - à noite, no liceu nacional, tendo finalizado o 11º ano. Frequentou também a escola da *Alliance Française* onde aprendeu o francês, tal como Maria, como já referi. Sobre os estudos intermitentes no liceu, explicou: «Matriculei-me no curso noturno [...] fiz até 7ª classe. Mas o curso noturno parava constantemente. Fiz até 10ª classe. Depois parei de estudar à noite, porque eles roubavam-me material: areia, brita, na construção que comecei a fazer lá» referindo-se à casa que construiu no fim da rua de Rosa, onde vivia com a esposa e filhas.²⁴⁹ Relembro que só existe um liceu nacional,²⁵⁰ situado na cidade de São Tomé, sendo que para se prosseguirem os estudos, se se vive longe, é necessário ter-se uma casa onde se possa pernoitar. Hoje em dia, porém, já existe uma rede de carrinhas escolares que liga diferentes zonas mais ou menos distanciadas, o que não acontecia na altura da infância de José. Este considerou existirem mais hipóteses para muitos dos descendentes das novas gerações,²⁵¹ que ou estão em processo de migração ou têm familiares com casa na cidade: «[...] há mais gente com casas na cidade, mais acesso ao ensino, mais bolsas de estudo», o que não acontecia anteriormente. Contou que: «Não havia dinheiro para pagar os transportes todos os dias até à cidade. Depois eu não podia estudar mais, porque não havia escola no distrito, na zona. Na altura só havia escola na cidade capital. E ela [a avó] não tinha condições para me pagar transporte, nem tinha familiares na cidade para poder continuar os estudos», pelo que José chegou à cidade com a 4ª classe completa, graças aos esforços dos avós. Enquanto trabalhou na construção civil, foi construindo casa no terreno que comprou «graças a um senhor cabo-verdiano, que como sabia

²⁴⁷ Maria falava sempre em português com os seus filhos menores - estes não sabem os crioulos – bem como com a sua mãe, como pude observar no dia-a-dia.

²⁴⁸ Nome usado por muitos dos meus interlocutores, equivalente a frigorífico.

²⁴⁹ Como referi atrás, José foi casado com uma descendente de cabo-verdianos de quem se divorciou e de quem tem duas filhas.

²⁵⁰ Existem escolas preparatórias noutras localidades.

²⁵¹ 3ª e 4ª gerações.

que eu era descendente, e que era difícil para nós arranjar terreno na cidade, me vendeu um pequeno espaço que fazia parte de um campo de cana [de açúcar]», sublinhando o valor da sua ascendência e até uma espécie de solidariedade étnica. Valorizou ainda o seu aceso ao mundo rural, capital com valor de troca, pois o tal senhor pediu-lhe que «quando eu conseguisse alguma coisa na roça, que eu trouxesse para ele de vez em quando», notando-se mais uma vez o valor atribuído local (e globalmente) aos produtos «naturais» e frescos das roças, tal como a jaca que oferecia a Rosa. A valorização desse acesso ao rural é inclusivamente transversal à etnicidade e à posição socioeconómica, como demonstrei atrás e coexiste a par de uma forte discriminação dirigida «às pessoas de roça».

José considerou que o seu percurso foi praticamente uma exceção, uma vez que «os colegas de idade», com quem cresceu, continuavam, tal como as irmãs mais velhas de Maria «presos à roça [...]». Apenas 10% dos descendentes de cabo-verdianos conseguem isto, ter emprego na cidade e é preciso *já ter entrado na cidade primeiro*, o que não é nada fácil para um cabo-verdiano». Sublinhou o papel dos estudos, da «educação» formal, bem como a importância de ter uma casa na cidade e/ou arredores, para se conseguir ser protagonista de um percurso de ascensão, mesmo que temporário e intermitente. Isto é percecionado enquanto fundamental não só para a própria pessoa, mas como aposta nas novas gerações em quem se investe: «se tem casa na cidade, ou família com casa na cidade [deixas de ter] dificuldades de acesso ao hospital. Também se iam viajar, com dificuldades de aceder ao aeroporto, para carro ir buscar [na roça distante] acabava por perder o avião,²⁵² daí cabo-verdianos queria ter casa na cidade, também para acolher família. Família que tem casa na cidade, ficam a tomar conta do doente, levam para o hospital, quando há necessidade. Quando a mulher grávida já está com 8 meses, as pessoas mandam mulher para casa de familiares na cidade [...]. Também para estudar, eu queria estudar à noite, tinha de ter uma casa na cidade». Acrescentou que no passado o «Estado queria-os²⁵³ nas roças, lá não havia escola, só nesta nova geração, que tem agora 20's é que têm mais acesso ao ensino e outras coisas. Hoje é muito diferente. Há também a estratégia dos cabo-verdianos *já terem um pé na cidade*, para terem uma casa sua, para terem um televisor, um rádio, uma arca congeladora, subirem de vida, mais acessos para os familiares [...]. *Eles* pedem autorização ao Estado para cortar duas árvores, supostamente para construir a sua casa na roça. O Estado autoriza, mas eles em vez de cortarem duas, cortam três e fazem uma casa muito pequenina na roça, e a outra árvore investem para construírem a casa na cidade

²⁵² A cidade também é percecionada enquanto porta para o exterior, para o estrangeiro, o que é bastante significativo. José dirá que muitos cabo-verdianos e descendentes preferem emigrar devido à discriminação de que eram e são ainda alvo.

²⁵³ Interessante ter-se referido a «eles», os cabo-verdianos, distanciando-se.

ou na vila», disse, lembrando como uma árvore pode vir a ser/dar uma casa na cidade, uma cerejeira cortada pode salvar alguém da morte certa a caminho de um hospital.

José referiu que devido à existência «de transporte escolar, coisas que no meu tempo não havia [...]». Isto tudo faz com que as pessoas das roças, que regressam para as roças,²⁵⁴ venham com uma mentalidade mais aberta. Tudo isto junto, faz com que as novas gerações de descendentes de cabo-verdianos tenham mais oportunidades que a minha geração», reiterando o estereótipo da cidade enquanto lugar de «civilidade e abertura» bem como a divisão entre «pessoa de roça» e «pessoa de cidade», como fazem outros interlocutores, como Rui ou Rosa. Mais uma vez, chamou a atenção para a importância de se ter um pé na cidade e um pé na roça – estar na roça mas já não como antigamente - o estar *in-between*, como o próprio fazia, sendo a sua casa no campo reflexo dessa aposta, como se verá.

5.5.1. Frigoríficos vazios fechados à chave; poder ser da igreja que se quer

Em relação à geladeira: vários interlocutores referiram a importância de se ter uma, e na cidade haveria uma maior probabilidade de se ter acesso à eletricidade,²⁵⁵ podendo-se assim guardar os alimentos intactos, ou então projectar fazê-lo. Bebiana,²⁵⁶ uma das minhas entrevistadas, vizinha da mãe de Maria, assinalou o ter uma geladeira enquanto um dos principais aspectos que caracterizaram a sua nova vida na cidade, bem como o poder frequentar a igreja que quisesse, ela e a mãe (já falecida), o que não acontecia na roça onde viviam anteriormente: «aqui tem muito por onde escolher», olhando a igreja como consumo, escolha e prática de lazer, onde se vai conviver – alargando o leque de socialidades – e ainda enquanto forma de ascensão e mobilidade. Contou que era da igreja «Maná há 7 anos [...] para vencer doenças, fui, vi lá pessoas muito amáveis, fiquei. Tem muitas igrejas, muitas. Nosso apóstolo é de Portugal. É Jorge Tadeu. Vou 6^afeira, vou domingo, *vou quando quero*. Tem muita atividade lá, tudo de bíblia, tudo! Minha mãe era católica. Depois na cidade foi para nova apostólica. Chefe deles é Alemanha. Na roça não tinha nada disso! Na roça era só católica, tempo de branco não tinha outra igreja aqui!». Assinalou também o poder ter outra ocupação laboral, à semelhança de outras pessoas protagonistas de percursos migratórios. Porém, Bebiana raramente usava a sua geladeira, uma vez que era com dificuldade que tinha o que guardar para comer de um dia para o outro, realidade comum a muita gente nas ilhas.

²⁵⁴ Referia-se ao movimento diário de pessoas que saem das roças para a cidade, para estudar ou vender no mercado, por exemplo, e voltam para a roça ao fim do dia.

²⁵⁵ Porém em vários bairros periféricos da cidade capital, é comum não existir nem luz elétrica nem água canalizada, pelo menos não diariamente.

²⁵⁶ Bebiana é cabo-verdiana. Veio para São Tomé em 1964, com os pais. Foi protagonista de um percurso migratório, com a mãe entretanto falecida, tendo construído casa num subúrbio da cidade. Tornou-se vendedora de peixe no mercado.

Maria, por seu lado, podia dar uso à sua, o que muito a entusiasmava, como se verá. A posse de um frigorífico significa poder adquirir-se algo como um pacote de leite sem ser em pó,²⁵⁷ poder programar refeições e «congelar os restos, como faz Dona Rosa», ouvi Maria dizer. Ter uma geleira, contribui para modificar não só a rotina familiar como os próprios papéis atribuídos a cada um, as relações de género e inter-geracionais, as práticas de consumos, os tempos, as sociabilidades e o próprio estatuto social, de quem pode e de quem não pode tê-la e ao que esta representa. Recordo São João dos Angolares, onde também residi em 2012, em casa da mãe de Joana. Nesta sede de distrito, havia energia²⁵⁸ uma vez ao dia, sendo que a partir de uma certa hora, a energia era cortada – à noite não havia. No centro da sala de Joana, estava um enorme frigorífico, sempre fechado à chave e com cadeado, apesar de vazio. Pensei em comprar comida, como leite, o que não foi possível pois os alimentos estragar-se-iam com o calor. Assim, em casa, não se faziam refeições. Ocasionalmente, Joana e os irmãos adolescentes, assavam fruta-pão ou comia-se algum peixe fumado ou salgado (raramente). A mãe estava quase sempre ausente, a trabalhar. Cada um comia por onde passava e como podia, durante o dia.²⁵⁹ Não deixa de ser muito significativa a imagem dos frigoríficos com chave e cadeado «como se fossem cofres, sendo a comida os tesouros», porém, muitas vezes vazios, conforme escrevi em Janeiro de 2014, no estúdio da cidade capital, onde também existia um mini frigorífico-cofre.

5.6. «Sair da humilhação»; «hoje já não há tanta vergonha nem o viver escondido»

José associou o facto de os cabo-verdianos e descendentes optarem por ter uma casa na cidade, enquanto recusa à associação ao trabalho de serviçal que os pais e avós desempenharam nas roças coloniais: « [os descendentes] dificilmente aceitam trabalhos na roça! Querem ir para a cidade, porque a gente lutou para *sair da humilhação* de nos dizerem que só devíamos trabalhar na roça. Houve monopólio durante muitos anos, raramente um cabo-verdiano conseguia *sair*». Falou da luta pela posse da terra, disputada entre «são-tomenses, sobretudo forros, e cabo-verdianos e descendentes, que começam a lutar pelos direitos, começam a adquirir mais terras, porquê? Porque eles arriscam! Até porque os são- tomenses criam obstáculos aos próprios são-tomenses! Na história de terra, tá a ver? E então os cabo-verdianos estão a lutar mais do que os forros, que os tongas, para conseguir. [...] Sabes, hoje já não há tanta vergonha nem o viver escondido. Hoje os cabo-verdianos *decidiram sair*». O cônsul também se referiu à saída das

²⁵⁷ O leite em pó é o mais comum e o consumido pelos mais pobres. O leite líquido só se vende nalguns locais, mais prestigiados, pois quem o compra tem onde o guardar.

²⁵⁸ Nome local dado à eletricidade.

²⁵⁹ Nos cafés do centro da cidade era também difícil encontrar comida fresca, devido à falta de eletricidade. Vendiam-se muitas bolachas *Maria*, simples ou em pacotes, bem como todo o género de doces.

roças e ao seu significado: «A agricultura....já quase ninguém sobrevive, mas temos agricultura sim, para fins comerciais e agricultura de subsistência nas roças. E os descendentes já não querem agricultura até porque *é uma própria recusa à condição de contratado!* De ser explorado! [...]. Os jovens não querem isso. Nós incentivamos os pais a porem os filhos na escola, educação! Mesmo apesar da independência, as pessoas não estão livres, enfim, grandes problemas nessas comunidades: o isolamento, as muitas doenças que encontramos [...] a falta de condições básicas, luz, água, enfim. Não, essas pessoas não são livres».

Considero de extrema importância o facto de se utilizar correntemente a expressão «sair», revelando-se a necessidade de se deixar algo para trás, como o estigma de se ser cabo-verdiano «di tempo» e/ou de ascendência cabo-verdiana, ainda considerados gabões ou estrangeiros. Esta expressão, que coexiste a par do igualmente usual «entrar no meio de»²⁶⁰ reflecte alguma mobilidade - geográfica, social e estatutária - e sobretudo a aspiração a essa mobilidade. São aspirações muitas das vezes projectadas nas gerações seguintes e/ou nos filhos mais novos, como pude observar. Como explicou José, ambicionar ter-se estudos, bons empregos, uma casa na cidade, acesso ao hospital, seria ambicionar ser-se são-tomense de plenos direitos; seria poder escolher não morrer a caminho do hospital, escolher estar-se «mais próximo do aeroporto» e deixar tudo para trás, escolher ter uma geladeira, que um dia talvez se consiga encher, o que na verdade é uma ambição de grande parte da população são-tomense, independentemente do estatuto étnico. Assim, as expressões «sair» e «entrar», relacionam-se com reivindicações de pertenças e acessos, no que respeita a um estatuto étnico mas também socioeconómico, muita das vezes transversais, como demonstrei.

5.6.1. «Cabo-verdiano hoje tem até certo ponto, voz!»

Esta saída far-se-ia através da prática de diferenciadas atividades ocupacionais, relacionadas, por exemplo, com a venda de produtos hortícolas não apenas na «comunidade da zona rural» mas que se trazem até à cidade,²⁶¹ o que é entendido como demonstração de poder por parte dos cabo-verdianos e seus descendentes. Lembremos que estes não eram aceites no mercado da cidade até há bem pouco tempo e que ainda hoje aí continuam a ser alvo de discriminação. José explicou que os cabo-verdianos, hoje em dia: «vendem o que cultivavam lá, trazem para a cidade e familiarizam com os são-tomenses, através de venda e compra [...]. Já não se

²⁶⁰ É frequente ouvir-se: «meio di angular», «estar aqui nesse meio [di roça]».

²⁶¹ Recorde-se a esposa do papá João, que ia e vinha diariamente, a quem Rosa comprava legumes pois dizia conhecer seu «modo de plantar».

escondem tanto [...].O forro queria cidade também, não queria roça. Cabo-verdiano não queria cidade porque se sentia inferiorizado, agora a ignorância vai diminuindo e a terra dá tudo, cabo-verdiano vende, também tem sempre um poder, não é? De poder vender o produto ao preço que quer e o forro é obrigado a comprar! [ri-se]». Sublinhou haver hoje «muitos são-tomenses a virarem-se para a terra. Agora mudou bastante. Nos últimos 3 anos, no máximo 5, há uma boa parte de são-tomenses a trabalhar na agricultura e na horticultura. Porque dantes [...] a terra é vista como trabalho de cabo-verdianos, um são-tomense pensava num trabalho a nível de escritório, de burocracia e essa coisa toda. Cabo-verdiano hoje tem até certo ponto, voz! [...].Um forro que tivesse curso nunca pensava viver na roça. Ao passo que hoje estão a comprar lotes, a fazer construções nas roças. Há algumas roças que com o coiso da privatização eles conseguiram, conseguem também comprar roça nalguns cabo-verdianos», disse orgulhoso.

5.6.2. «Já há familiarização»; o império no senso comum: «isto aqui era um jardim»

Este convívio entre pessoas de diferentes estatutos étnicos, através das atividades comerciais, de que falou José, sempre terá existido – tinha porém outros moldes - como demonstram autores como Eyzaguirre (ex. 1988), Seibert (ex.2001), Temudo (2008), Nascimento (ex.2002b). Em diferentes épocas históricas - como no presente - os mais excluídos, independentemente do estatuto étnico, aproximaram-se, nomeadamente através da atividade ocupacional e da zona de residência. O estatuto étnico «de origem» pôde e pode mesmo modificar-se – situacionalmente - como observei. Esta proximidade é inclusivamente notória através dos consumos alimentares. A este propósito, indique-se, por exemplo, como com o êxodo rural, os cabo-verdianos e descendentes passaram a plantar produtos como o milho, em torno da cidade, alimento que irá passar a fazer parte da dieta são-tomense «com a aproximação dos cabo-verdianos aos forros mais humildes» (cf. Tenreiro, 1961:186 in Nascimento 2007:59), o que aconteceu com outras práticas alimentares, como o uso da fuba ou a prática generalizada do consumo da cachupa. A par da proximidade entre forros e cabo-verdianos, também observei proximidades entre pessoas de estatuto forro e angolar, como entre pessoas de estatuto angolar e cabo-verdiano, o que também foi observado pelos autores acima citados, quer em diferentes momentos históricos quer no presente.²⁶² Relembro Bebiana, que não conseguiu um lote de terra na roça onde vivia, apesar de aí ter trabalhado a vida toda enquanto contratada.²⁶³ B. migrou para a cidade, onde construiu uma humilde casa, onde habita com os seus filhos mais novos. Passou a fazer várias viagens ao Príncipe, onde aprendeu a salga de peixe com «as

²⁶² Temudo escreveu sobre o modo como na actualidade «forro tá a virar angolar, forro tá a virar cabo-verdiano», expressão ouvida aos seus interlocutores (2008:78-79).

²⁶³ Não conseguiu lote pois «quando gente dividiu terra eu já era reformante» não davam. E nós que veio com pai e mãe não pode tomar!» contou.

angolares aí» migradas, produto que vendia no mercado da cidade de São Tomé, apesar de o salgar noutra ilha,²⁶⁴ o que deixou de fazer na atualidade, encontrando-se numa situação de grande fragilidade. Afirmou que «agora»²⁶⁵ estava ainda mais pobre que no passado, que já nem em convívios participava, já só tendo amigas de estatuto angolano, o que referenciou como indicador da sua situação de vulnerabilidade, reproduzindo o estereótipo negativo em relação às mesmas. Bebiana contou ainda que conseguiu estudar até à 3ª classe já em adulta, nas aulas à noite a que assistiu na sua roça, com a independência: «depois com o 25 de Abril é que abriu escola pública do Estado na roça, a minha irmã mais nova e esse meu irmão é que tem mais estudos». Também Bebiana, como outras pessoas de diferentes estatutos étnicos, socioeconómicos e percursos de vida, descreveu «o império no senso comum» (Peralta e Domingos, 2013:XX): «Quando eu trabalhava na roça gente trabalhava, Estado mandava comida para a roça, gente não tinha reclamar de nada. Agora já não sei contar vida de roça, desde que dividiram lote eu não tive lá mais. Antigamente cidade era limpa, roça tinha tudo, gente vivia lá, comprava comida lá mesmo [...] branco matavam porco ou vaca e dividiam para trabalhador, *davam ração*, roupa, sabão, dava comida. Azeite. Patrão dava. Maltratos era pessoa mais velha, quem vinha contratado de terra, havia maltratos de contrato, mas isso eu já não cresci a ver. Só ouvi contar. Que davam pessoa chicote. Criança chora não pode dar mama. Coisas assim. Tempo de castigo eu já não encontrei, em 1964, eu só ouvi [...] Tempo dava para comprar muito mais que agora! Agora tudo é caro!». Se por um lado «nem mama se podia dar a certa hora», por outro, reclama-se da ausência de condições na atualidade, como já referido atrás. É importante dizer que as memórias do passado coincidem também com as memórias da juventude e da infância, e isto é importante ao analisarmos tempos passados. Relembro ainda Nascimento ao afirmar que os cabo-verdianos «dizem que não apanharam, asserção a que subjaz uma valorização da sua dignidade de segundos europeus»²⁶⁶ de Cabo Verde «uma terra diferente» próxima da europeidade e «ainda uma apreciação da sua ética tendencialmente coincidente com a do colonizador», muito relacionada com a identidade de trabalhador e em especial de trabalhador agrícola (cf. 2007:22).

²⁶⁴ «Eu ia para o mercado todos os dias: comprava peixe no Príncipe, salgava, vendia em São Tomé. Eu gosto muito de trabalhar com peixe salgado. A gente guardava o peixe lá, num senhor, no armazém do mercado, pagava x por dia», contou.

²⁶⁵ Agora que estava mais velha, com menos forças, com menos capacidade de trabalho. Bebiana deixou a certa altura de ir para o Príncipe salgar o peixe e trazer para a cidade de São Tomé, por ter perdido o filho mais novo num acidente de barco que liga as duas ilhas, acontecimento que a marcou profundamente. Dois dos seus filhos mais velhos, acabaram a viver no Príncipe, onde são pescadores. Tem também irmãs e um filho emigrados em Luanda e um sobrinho no Senegal. Uma das suas irmãs é candongueira entre São Tomé e Luanda «vai e vem, vai e vem». Disse ainda ter muitas amigas emigradas, em Portugal, Angola e Cabo Verde.

²⁶⁶ Seriam cidadãos do império, portugueses, tal como os são-tomenses, o que os distinguiria dos «indígenas» do continente, os que «sujam a cidade».

Ouvi muito a frase: «isto aqui era um jardim», dita por pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, desde Rosa, cujo pai foi torturado, a Bebian, cuja mãe trabalhou arduamente nas roças de cacau e café, a Rui, cujo pai foi torturado pelo colono ficando sem sola nos pés. Foi este último quem disse, referindo inclusivamente a diferença de tratamentos pelos portugueses, razão pela qual defendia a Independência não total, para se facilitarem os processos migratórios, criticando ainda a classe política do seu país: «Depois da independência perde o vínculo, por essa razão se nós hoje queremos ir a Portugal temos de pedir o visto! Se nós tomássemos a independência não total para irmos a Portugal, só comprávamos o bilhete. Eramos a colónia mas sem o vínculo da política. Se tivéssemos o aval, não me lembro do nome disso, já teríamos outro tratamento com os portugueses. [...]. Mas é verdade que é passado e hoje estamos de parabéns, pois somos livres e independentes, escravos e maltratado pelos próprios nacionais, psicologicamente. Não estamos péssimo mas devíamos estar melhor. Aqui deveria ser um jardim! Nossos governantes, quando vem gente importante eles pintam parede, com cal, tinta branca, escolhem estrada que essa entidade pode passar, para não ver defeito da casa, que a casa esta rota, só falta cair! [...]. 1975 nós tínhamos mais de 5 hospitais: Ayres Menezes, Agostinho Neto, Monte Café, Agua-Izé e do Príncipe que ainda existe. De 1991 para aqui desapareceu-se tudo! Só ficou o Ayres de Menezes para todo São Tomé». Rosa e Arlindo dirão o mesmo, referindo-se, tal como Rui, às estruturas espectaculares que eram as roças feitas pelos brancos «eles sabiam mesmo disso», e que agora estavam em ruínas, tal como o próprio povo, como referiram num passeio conjunto que fizemos ao sul: tudo os incomodava, as casas, as roupas das crianças. Quando chegámos à aldeia da Praia Pesqueira, saímos do carro e muitas crianças nos foram pedir doces. Rosa disse «ai coitadinhos, ai coitadinhos! tão a pedir doces, coitadinhos», dando-lhes bolachas muito incomodada, tal como Arlindo. Rosa disse ainda: «Arlindo, vê como está nosso povo! O nosso governo, povo tá a viver assim, ninguém faz nada. Olha as casas, cai chuva, Ai!». Entrámos no carro em direção à Praia Piscina, onde iríamos fazer um piquenique com comida que levávamos de casa. Rosa e Arlindo começam a recordar como «São Tomé e Príncipe já foi um jardim», como as roças eram «grandes infra-estruturas, tinha até bois! E caminho-de-ferro! Grandes casas! As estradas eram calcetadas, a entrada das roças! Não tá a ver como já era resistente? Durou até hoje! Tal como ainda há gradeados! Tem calçada que ainda tá boa!», ignorando-se os seus habitantes e como viviam, ontem como hoje. Arlindo contou que «Eu vi roça que tinha pomar bonito mesmo. Eu vim a conhecer flores na roça, tudo muito bonito, organizado. Era encantador». Domingos e Peralta explicam como essa estruturas das roças agora destruídas como que servem de esqueleto que segura uma ideia de império difundida no senso comum e que coexiste com discursos contraditórios, como

observei. Segundo esses autores: «Através da construção do espaço ou de uma arquitetura monumental» - que podem ser as roças, os hospitais, os caminhos-de-ferro, o cinema, as estradas, o liceu nacional, a sé catedral, as estátuas junto ao museu, o museu - «o império adquiriu uma feição material no quotidiano urbano, permeando o imaginário coletivo nacional e sustentando as aceções do senso comum sobre o passado imperial português, até aos dias de hoje», quer seja em Portugal como nas antigas colónias (2013:XXVII). Tudo isto, argumentam, pode ser encontrado em contexto pós-colonial «quer na cultura pública, quer em lugares inesperados do quotidiano e na esfera do mundano, mostrando que os entendimentos comuns em relação ao Império, no período pós-descolonizações, se articulam com uma variedade de canais e instituições», pois a «nostalgia em relação ao que foi o Império, expressa nomeadamente em património que está agora decadente ou em ruína e mesmo em coisas como os hábitos alimentares» (ibid:XXXII-XXXIII). Vale de Almeida chama-lhe o «lusotropicalismo do senso comum», referindo-se a este tipo de afirmações de grandiosidade acrítica conforme o que observou no contexto brasileiro (2000:161). Recordo como Rosa falava do tempo do chicote²⁶⁷ na escola primária onde andou, o que criticava e o que elogiava em simultâneo, por achar simbolizar «a ordem e a organização» pois «eramos muito obedientes. Desobediência? Antigamente não havia! Bem uniformizados mesmo», referiu reproduzindo um discurso que se ainda se ouve tanto em Lisboa, como em São Tomé.

Voltando à atividade ocupacional ligada ao estatuto angolar. Como referi atrás entrevistei e convivi em 2012 e em 2014, bem como em 2004 (Feio, 2008), com uma série de forros que desempenhavam a atividade de pescadores, por exemplo na Praia Gamboa, localidade perto da cidade e do aeroporto, que não conhecia anteriormente. Conforme o que observei, os forros de Praia Gamboa²⁶⁸ nunca adquiriam estatuto de angolares, ao contrário do que observei noutras localidades e entre pescadores de outros estatutos socioeconómicos e étnicos «de origem»,²⁶⁹ como numa praia perto de Neves, análise comparativa que desenvolverei noutro lugar. Relembro ainda a realidade das pessoas que têm diversos estatutos étnicos, como Arlindo e como o deputado cabo-verdiano que se identificou com angolar, para ser considerado são-tomense.²⁷⁰ Os próprios José e Maria, ora se identificam enquanto cabo-verdianos e ou

²⁶⁷ Relembro o uso do chicote com que humilhava o seu sobrinho.

²⁶⁸ Onde Gustavo e Arlindo têm familiares. Bebiana contou que no Príncipe «gostam muito de falar crioulo, gente expressa em crioulo. Quando fui para Cabo Verde também falava crioulo só».

²⁶⁹ No que diz respeito aos ascendentes.

²⁷⁰ Foi a sobrinha de Maria quem me falou desse deputado, descendente de cabo-verdianos e diretor de uma conhecida empresa de cervejas. Joana conheceu-o na campanha pelo MLSTP. A. cresceu numa roça, a sul, tendo estudado em São João dos Angolares. Foi auxiliar de feitor «um cabo-verdiano, era analfabeto». A. designava-se são-tomense, «nacional», através da angolaridade: «cresci com eles, estudei com eles, gosto muito dessa gente, eu também me considero angolar». Contou que os pais «vieram escravos», e que não tiveram direito a lote de terra

descendentes, ora enquanto são-tomenses, ou mesmo enquanto «quase europeus», o que também observei com Rosa e Josefina, que são «africanas qb» só às vezes, ou com Gustavo, forro jiquiti «mais nos fundões».

5.7. «Já saí, vou entrar de novo?»

Em 2012, José tinha uma apaixonada com quem iniciara namoro. Lúcia, também descendente de cabo-verdianos, residia numa roça distante. Tinha 30 anos e 6 filhos, não sabia ler nem escrever, o que incomodava José. Era viúva e vivia com bastantes dificuldades financeiras. Este visitava-a duas vezes por semana e chegou a ponderar casar, o que não aconteceu. José conheceu os pais de Lúcia em 2012, um casal de antigos contratados de Cabo Verde que muito respeitava e que também tive o privilégio de conhecer. Pediu-lhes licença para namorar a filha, «à moda antiga». Nesse ano, atravessava um dilema amoroso que era também um dilema sobre percursos e estatutos: estava constantemente a perguntar a Rosa, a Arlindo, a Josefina, e até a mim,²⁷¹ o que deveria fazer, se deveria assumir o namoro e casar com Lúcia ou deixá-la de vez, por não querer alimentar-lhe esperanças. Afirmava ter «muita pena dela e dos filhos todos [...]». É muita boa pessoa, com princípios mesmo. Pais dela também», concluindo logo a seguir que «mas eu não sei se conseguiria voltar a viver na roça... *já saí, vou entrar de novo?*». Acabou por escolher não voltar «a entrar nesse meio», de onde afirmou ter saído a custo, tendo rompido o namoro.²⁷²

5.8. O primeiro a ser despedido: «eu tenho cara de um cabo-verdiano»

Em relação ao seu percurso profissional, afirmou que «eu vim a perceber que pertenço ao meio rural», justificando ter sido a escolha certa para trabalhar na ONG internacional, enquanto

devido à idade avançada, o que considerou francamente injusto. Migrou para a cidade já adulto, para viver «com famílias». Trabalhou muitos anos na revenda de roupa, no mercado a «vender fardo que vinha da África do Sul». Mais tarde «assumi como presidente equipa de futebol da roça de Água-izé, que jogava na 2ª divisão! E consegui levantar para a primeira!. Depois houve eleições de distrito e andavam a procurar quem queria ser candidato a deputado e foi aí, que eu era muito conhecido na área. MLSTP puseram-me na lista deles e fomos a eleições e ganhámos em 2000 e fui deputado, até hoje», contou em 2102. Revelou ainda que viaja muito para Lisboa: «com muita regularidade, quando é época do frio fico no hotel *Fénicia*, em Roma-Areeiro Gosto muito daquela zona, porque tem tudo ao pé. Vou jantar ao casino Estoril, às Docas, ao Vasco da Gama. Para comer peixe vou a Setúbal. Costumo ir a um restaurante muito bom e muito bonito em Tróia». Quando o entrevistei, o seu telefone não parava, havendo inclusivamente uma gigante fila de pessoas à sua porta, vindas de todo o São Tomé para lhe pedirem auxílio. Eram sobretudo pessoas de estatuto angolano, como pude verificar: «Debaixo do toldo da loja, está connosco uma outra senhora também a proteger-se da chuva. Diz que veio de Ribeira Peixe à cidade para falar com o deputado A. Assim que a chuva parou dirigimo-nos para a empresa. Um enorme grupo de pessoas aguarda, A. de momento tinha saído para uma reunião imprevista. Aguardei também».

²⁷¹ Um dia, já bastante tarde, apresentou-me Lúcia e os filhos, que conheci de passagem e em lusco-fusco na noite do nosso regresso de moto até à cidade.

²⁷² Em 2014 já não namoravam, porém partilhavam um filho bebé, que José assumiu.

intermediário entre as pessoas das «comunidades» ou roças e os técnicos da mesma. A propósito de ter conseguido o seu primeiro emprego na cidade²⁷³, afirmou que «foi um golpe de sorte», recordando episódios de discriminação, tal como contou Arlindo em relação ao seu percurso laboral. «Quando eu tentei procurar o meu primeiro trabalho na cidade, um são-tomense disse-me: ‘cabo-verdiano a querer trabalhar na obra?! É estranho. Cabo-verdiano é para semear milho, para trabalhar na roça`, e não na obra e nem era trabalho em burocracia!», disseram-lhe. Acrescentou que este episódio o magoou bastante, acreditando que, se mais tarde, conseguiu obter o trabalho na ONG fora devido à interferência de um amigo francês (o mesmo disse Arlindo):²⁷⁴ «[...] foi uma coisa que me humilhou muito e me chocou, sofri muito. Os outros não falaram mas eu percebi que tinha dificuldades em receber um emprego na cidade. Porque eles sabem, *eu tenho cara* de um cabo-verdiano, de um descendente [...]. Vê-se muito claramente que ainda hoje há essa discriminação. Eles acham, os são-tomenses forro, que um cabo-verdiano é para estar mais no meio rural. Eu para ter conseguido um emprego no projeto tinha de ser graças a um amigo francês, eu não entraria lá se não fossem esses estrangeiros», valorizando a categoria de francês. Em 2014 porém, afirmou ter sido o primeiro a ser despedido, o que atribuiu à sua ascendência: «No último [projecto] já não era um trabalho com estrangeiros, e por isso te digo, que nos últimos anos, as coisas já mudaram. Eu fui trabalhar num projeto em que só tinha são-tomenses. Mas a verdade é que num projeto daqueles, que abarcava 20 pessoas, só há 3 cabo-verdianos. Neste momento, a 1ª pessoa a rescindir contrato, fui eu, cabo-verdiano e não há como esconder isso!», disse revoltado.

5.9. Da distribuição desigual da terra: «uma luta dos diabos!»

Como já vimos, José explicou que os cabo-verdianos que conseguiram «sair [da roça], são aqueles que sempre mantiveram um pé fixo na vila ou na cidade. E aí desenvolveu um bocadinho de negócio, mas é muito fraca tá a ver? E há alguns a viver no estrangeiro que conseguem alguma coisa, em Portugal, Cabo Verde, preferem [emigrar], porque em São Tomé sofreram muita discriminação. Para ter terreno, por exemplo, aquilo foi uma luta dos diabos!». José refere-se à injusta distribuição de terra que se verificou quer na independência, com a nacionalização das roças, quer com a privatização da terra a partir da segunda década de 80, processos nos quais as terras maiores e mais produtivas, bem como as roças que passam a empresas estatais, ficaram nas mãos de forros influentes, ligados ao poder político e não nas

²⁷³ Depois de ter trabalhado na construção civil, o seu primeiro trabalho na cidade, trabalhou 2 anos numa escola «enquanto vigilante-contínuo».

²⁷⁴ Também este afirmou ter conseguido o seu primeiro trabalho na cidade numa ONG estrangeira, graças «a uns franceses», que teriam desbloqueado a sua entrada enquanto «pessoa sem nome de família grande».

mãos dos antigos trabalhadores das roças.²⁷⁵ Autores como Eyzaguirre (ex.1988), Seibert (ex.2001), Nascimento (ex.2002b) e Temudo (2008) estudaram a relação entre posse da terra e pertença a grupos sociais estratificados e entre a política e a posse e uso da terra em São Tomé e Príncipe. Reveja-se sumariamente. Os dirigentes do Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe (MLSTP) passaram a ter domínio da terra e da agricultura após a independência política, num processo que favoreceu os denominados «nativos», que ficaram com o controlo político e social das roças, apropriando-se das terras, «símbolo emblemático da sua identidade» (cf. Temudo, 2008:59). Rui, como muitos outros forros, conseguiu um lote de terra numa roças/empresa estatal, por aí ter desempenhando algum tipo de trabalho no pós- independência, enquanto muitos dos cabo-verdianos ficaram sem acessos à terra, nomeadamente os mais idosos e em idade de reforma, o que os impediria de trabalhar, segundo o que se alegou para a não atribuição de lote. Ficaram assim, em situações de extrema vulnerabilidade, a trabalhar o mato em péssimas condições, como pude observar e como referiram Seibert (1991:29) e Eyzaguirre (1986:337-338). A par, há uma desestruturação da economia,²⁷⁶ que se reflete por exemplo, na ausência e/ou degradação das estradas, o que impossibilita, aos pequenos agricultores, o escoamento do que se produz. O mesmo inaccess face à terra se verificou em relação aos descendentes de antigos contratados, considerados «muito novos» para obterem lote. Conforme explicou Seibert «muito embora fosse já membro do FMI desde 1977, o governo santomense só em 1985 inicia um processo de liberalização económica, adotando um Programa de Ajustamento Estrutural (PAE) a partir de 1987» (Seibert 2002a: 828 in Temudo 2008:11). Nesta altura «o governo inicia um primeiro processo (1985-1989) de privatização da terra – que decorreu de forma ‘arbitrária’. Em 1989 só cerca de um terço desta terra se encontrava em cultivo» (cf. Seibert 2001a: 229 e 2001b: 831 in *ibid*:11). Como já se disse, muitas desta terras foram apropriadas pelo Estado que «[...] se reapropriou das parcelas muito produtivas, para depois as deixar de novo abandonadas» (Eyzaguirre 1988:353 in Temudo, 2008:79). Muitos dos antigos contratados perderam inclusivamente o acesso às lavras «de modo algum substituídas pelos lotes resultantes do processo de distribuição das terras» (Temudo, 2008:70), nomeadamente com o Programa do Ajustamento estrutural do Fundo Monetário Internacional (*ibid*:70). As lavras eram pedaços de terra situados dentro ou fora das roças, nas quais alguns dos antigos contratados trabalhavam ainda no colonialismo aquando do fim do contrato. Esta exploração era-lhes cedida «a título precário» e informal por parte de

²⁷⁵ Os proprietários das médias e grandes empresas, as antigas roças, vivem na cidade, e têm quem trabalhe a terra por eles, nomeadamente os antigos contratados e seus descendentes, mas não só. Em algumas roças desenvolvem-se atualmente projectos relacionados com o turismo e com o ecoturismo, como já foi dito.

²⁷⁶ São Tomé e Príncipe importa hoje quase 90% do que aí se consome.

alguns roceiros e administradores²⁷⁷ com o propósito de «acomodar a mão-de-obra às roças [...] tornava-se condição de reprodução social do pequeno proprietário semi-dependente» (Nascimento, 2008:129). Segundo Nascimento, este acesso à terra por parte dos contratados garantia aos roceiros «preservar intocada a estrutura fundiária como garante da sua hegemonia», o que também terá contribuído para a manutenção de uma espécie de «ethos» de trabalhador rural exemplar, associada aos «cabo-verdianos di tempo», como observei.

Muitos optaram, como se referiu, pelo êxodo rural, que se verificou também nos últimos anos do colonialismo, assim como no pós-independência, bem como nos anos 80-90, com a privatização das roças, e na atualidade. Cabo-verdianos e descendentes apostaram também na emigração, para países como Portugal, Inglaterra, França, Angola, Cabo Verde, Gabão, segundo o que foi referidos pelos interlocutores. Alguns antigos contratados fixaram-se, ainda no colonialismo e no fim do seu contrato «fora das roças, em zonas que rodeavam a cidade capital, como em São Marçal»²⁷⁸ (Nascimento, 2008:127). Aí alguns conseguiram um pedaço de terra para construir uma casa e plantar o que pudessem, devido à abundância de água nesse local, onde se viam «grandes hortas mantidas pelos cabo-verdianos» (*ibid*). Esta «comunidade de cabo-verdianos livres em São Tomé» fazia agricultura de subsistência, sendo responsáveis por produzir «milho e batata e vendiam esses produtos a cabo-verdianos das roças limítrofes, que aí passeavam aos domingos», uma vez que «não havia mercado para os seus produtos na cidade» (*ibid*:128). Ainda antes da independência há também registos de migrações de cabo-verdianos para a cidade «como a rua do Rosário, onde realizavam os seus convívios, isto é, bailes semanais para o que se cotizavam em dinheiro ou géneros [...] firmados nos laços identitários, reconstruíram uma sociabilidade e reinventaram práticas conducentes a um associativismo [...]», conforme relatou Nascimento (*ibid*:130).

5.10. Ir a Cabo Verde mas voltar a São Tomé: «este país não é para velhos»²⁷⁹

Como já disse, registou-se um fluxo migratório para Cabo Verde, por parte de alguns antigos contratados e seus descendentes, movimento que se observou nos anos 80 e também no presente. No entanto, muitos dos mais velhos que conseguiram voltar a «pôr um pé na terra de origem» acabaram por regressar a São Tomé, como foi o caso, por exemplo, da mãe de

²⁷⁷ A cedência de lavras aos contratados aconteceu em roças como Uba-budu ou Portalegre, nas quais alguns «tongas e cabo-verdianos [...] beneficiaram da concessão a título precário de um pedaço de chão que aproveitaram para cultivar ou para a criação de animais» (*ibid*:128-129), situando-se «por vezes em zonas que não as do cacau»

²⁷⁸ Onde reside a mãe de Maria. São Marçal é uma zona perto da capital e de Pantufo, esta última uma zona de praia e pesca, onde fiz trabalho de campo em 2004.

²⁷⁹ Nome de um filme norte-americano intitulado no original *No Country for Old Men*, dos irmãos Coen.

Maria,²⁸⁰ de Bebiana, de familiares de Alberta.²⁸¹ As razões apontadas para o regresso são a idade avançada, o que os impedia de trabalhar, pelo que se tornariam um encargo para os familiares que teriam em Cabo Verde, conforme o que foi dito. Bebiana foi a Cabo Verde, com a mãe e as irmãs, no início dos anos 80, onde ficaram 3 anos. Referiu que: «Aquilo tava difícil. Eu não tenho nada lá! A gente vai de avião só, não tem nada, família também não tem nada, vive a desenrascar também, não dá, para viver lá custa», pelo que regressaram todas para São Tomé. Bebiana foi a primeira a ir, pelo que se juntaram a mãe e depois as irmãs. Depois regressaram todas a STP. Perguntei-lhe sobre a mãe, o que tinha achado: «ela quando foi já não tinha idade para trabalhar. Era vida de negócio, ela lá não tinha esses clientes para isso. Eles vendem, fazem negócio, negócio de água lá, lá tem falta de água, não apanha água de graça lá, lá você compra, lá não é como aqui! Não tem rio não!». Contou ainda que o pai da mãe «foi um branco, lá em Cabo Verde. Mas ele era casado. Tinha grande terreno. Tudo ficou para filhos dele. Nós, nada. Minha mãe não é perfilhada, não tem nada». Outras das razões evocadas foi o facto de já não se ter família em CBV: «família mais perto morreu quase tudo....ou foram embora de lá, em Cabo Verde não tenho lá nada, como eu ia viver lá sem dinheiro?», disseram os pais de Alberta, que nunca voltaram a Cabo Verde. Referiram que era em São Tomé que viviam os filhos e os netos, que era onde tinham casa, e alguns, um pedaço de terra para plantar o que comer. Muitas pessoas idosas disseram frases como «mãe morreu, pai morreu», relembrando-me as idades com que muitos de lá saíram – alguns eram bastante jovens - sendo os pais ainda os familiares de referência. Uma interlocutora referiu também que em São Tomé existia água, um bem escasso na terra de origem. Outros mais idosos, que conseguiram ir a Cabo Verde e regressaram a STP, afirmaram que Cabo Verde «está muito modificado, tem muito bandido, tem droga» [...] a gente tá habituado a São Tomé, aqui tá mais calmo, seguro», disse Bebiana, referindo-se a assaltos e crimes de que se ouve falar nos noticiários, ganhando-se medo em sair de casa. Note-se que o verbo usado é «ir a Cabo Verde» e nunca regressar ou voltar a CBV, até porque, como disse Nascimento, alguns cabo-verdianos recordam Cabo Verde «enquanto terra de miséria» (2007:54). Há assim um país que é o seu, Cabo Verde, mas que já não é, por não lhes oferecer condições. Da mesma maneira, há assim um país que é o seu, São Tomé, mas que [ainda] não é, por não lhes oferecer condições. Esta é uma realidade semelhante à vivenciada pelos angolanos idosos, antigos contratados, residentes em roças como Monte

²⁸⁰ Joelma referiu que teve de voltar a São Tomé para cuidar dos netos e do filho doente, o irmão mais novo de Maria.

²⁸¹ Alberta, 40 anos, é descendente de contratados de Cabo Verde, que foram para STP nos anos 60. Residia numa vivenda que estava a acabar de ser construída, num subúrbio da cidade, com os filhos, o irmão mais novo e os pais, que disse ter ido «buscar à roça» por já não poderem trabalhar.

Café. Há a realidade coexistente de um vasto número de antigos contratados que nunca conseguiram regressar às terras de origem, que nunca tiveram sequer essa hipótese, como já referi, sendo que o terem permanecido em São Tomé não era uma escolha livre, por não terem dinheiro para voltar, não havendo «pecúlio ou poupanças», sendo que muitos temiam também, por isso, encarar os familiares que lá tinham, por vergonha, estando «reféns da terra onde tinham passado a viver» (*ibid*:45- 47). O Cônsul referiu que hoje em dia «Cabo Verde está muito mais urbanizado, muita desta população é população rural, os cabo-verdianos que regressaram a Cabo Verde depois voltam de novo a São Tomé, não se adaptam. Já não têm laços familiares, ou pessoas mesmo com 70 ou 80 anos, que aqui ainda trabalham, fazem a sua agricultura, lá já não podem fazer, decidem voltar para aqui». Relembro o encontro com o senhor Sousa, que apresento de seguida.

5.10.1. Dos contratos ou das estórias de amor interrompidas; não saber viver «fora da roça»

Sousa chegou a São Tomé nos anos 60, vindo da ilha do Fogo. É dono de uma pequena loja de roça, onde também vive.²⁸² Construiu um andar subterrâneo, onde aluga quartos a quem precisar, para «entrar mais algum». Na loja, vendia pão com manteiga, entre outras coisas. Fiz-lhe muito poucas perguntas, ou quase nenhuma, pois Sousa contou a sua história de enfiada, sempre em crioulo de Cabo Verde. Exaltou-se, levantou-se da cadeira onde estava sentado e aumentou o tom de voz, ao falar de Amílcar Cabral e da sua mensagem, que muito louvava. Também me falou da guerra de Biafra. Disse muitas vezes isto: que veio como escravo, subindo de novo o tom de voz. Contou, chorando, como deixou para trás a mulher e os três filhos, um deles ainda por nascer. Ele e a esposa tinham casado há 3 meses. Veio para São Tomé para ganhar algum, pois a fome apertava, tendo planeado regressar, depois do contrato, o que nunca aconteceu: o avião não chegou, nem o dinheiro para a passagem. Contou ainda que em São Tomé não voltou a ter filhos. Há uns anos atrás, um repórter da RTP-África que o ouviu, conseguiu localizar a sua família de origem. Viviam todos em Boston, nos Estados Unidos: a esposa, os filhos, os netos e os bisnetos. Contou que os jornalistas lhe pagaram a passagem para os EUA, há um ano atrás, que tinha tido poucos dias para se preparar: apressado foi à cidade onde mandou fazer um fato à medida, pois não queria reencontrar a esposa de qualquer maneira. No mercado da cidade, comprou um chapéu e uns óculos escuros, tendo tirado o retrato num estúdio da capital, antes da partida. Viveu em Boston 6 meses, repartindo a estadia pela casa dos 3 filhos, porém nunca conseguiu ver a esposa, uma vez que esta se escondeu sempre dele,²⁸³ com o peso da vergonha de ter voltado a casar, por o ter

²⁸² Dantes vivia noutro local, fora da roça e tinha uns campos que vendeu. Explicitou alguma raiva face aos forros.

²⁸³ Ia ficando na casa de um dos filhos com quem Sousa não estivesse na altura, rodando ambos as casas dos filhos

julgado morto. Era também já viúva do segundo marido, de quem teve mais 2 filhos. Contou extremamente emocionado, uma lágrima atrás da outra, que isso não tinha importância alguma, que era normal, que a percebia e a perdoava, que só a queria rever e dizer-lhe que estava tudo bem, palavras que lhe deixou numa carta que entregou aos filhos, tendo voltado para São Tomé. Mostrou-me a sua casa e um dossier bem cuidado, onde guardava a certidão do seu casamento e as fotografias dos filhos, dos netos e bisnetos, soletrando os seus nomes de cor, muito orgulhoso. Espantei-me por ter deixado Boston. Contou que não se habituou a estar fechado num apartamento, que se sentia preso, todo o dia à espera que os filhos regressassem do trabalho. Disse que voltou para São Tomé porque já não sabia viver fora da roça, por estar acostumado a «ambiente aberto».

5.11. «Eu já trabalhei na roça já! Agora eu também vou vender peixe»; da mistura

A presença dos cabo-verdianos e dos seus descendentes na cidade (bem como dos angolares), e inclusivamente a sua atividade de venda de produtos no mercado da capital, são sentidas enquanto uma ameaça contagiosa, devido ao que seriam os seus hábitos «de roça». Bebiana contou que quando vendia peixe salgado: «pessoa ignorante, no mercado, lá no meio mesmo, fica a chamar pessoa! Chama a gente de Cabo Verde! forro, angol, diziam cabo-verdiano é para ir para a roça trabalhar!», ao que esta respondia: «eu já trabalhei na roça já! Terra que tá lá agora é de vocês! Vão trabalhar lá também! Agora eu também vou vender peixe aqui com vocês, que a minha parte de roça eu já trabalhei!». Reforçou porém que «nem toda a pessoa, só os ignorantes fala essa coisa. Hoje em dia é tudo colega», referindo-se à proximidade de estatutos. O mesmo nome «Cabo Verde!», gritavam aos pais de Alberta, que respondiam deste modo: «Cabo Verde é uma terra! Não é nome de gente!» contaram, insistindo na ignorância de quem profere estas ofensivas.

Bebiana apontou uma maior abertura caracterizadora do presente, tal como fez José, Arlindo e tantos outros: «Tempo quem era de roça, era de roça mesmo, vinha para a cidade fazer compra ia embora, hoje já não é assim. Tempo *gente de roça* não vinha vender no mercado! *Gente de cidade* ia à roça comprar coisa na roça e vender mercado! Ninguém de roça, tempo branco, vinha para o mercado vender!». Sublinhou também a «maior mistura» existente nas roças, nas vilas, na cidade, nos subúrbios da cidade, partilhando-se um modo de vida «desenrascado»: «São Tomé é um país que tá em desenvolvimento...vivemos desenrascado! Cabo-verdianos em São Tomé e Príncipe é uma raça que trabalha muito mas ganha mais pouco [...] *agora já tá*

tudo misturado, já tem cabo-verdiano na cidade, dividiram lote, cada um tá trabalhando seu lote à rasca, à rasca, os que tem lote». Também hoje na sua roça, uma antiga sede «tem grande mistura. Toda a raça que vivia em São Tomé vivia lá. Do outro lado era só angolares, tem forro, tem tonga, tá tudo misturado», referindo-se à sua roça depois da independência. Acrescentou que «Depois do 25 Abril a gente jogava à bola junto, íamos ao teatro junto, não tinha distinção não! Os únicos que ficavam mais afastado eram filho daqueles mais pretos, que trabalhavam oficina, forro, que filho ficava mais lá para chalé! Não vinham para a sanzala! Esses encarregados de secador e isso, de oficina, tinham separação, não iam sanzala. Sanzala era todo os trabalhadores do mato. Mas mesmo assim esses filhos de forro que não vinham brincar nós eramos amigo, se eles me virem na estrada ate hoje eles me chamam, chama e cumprimenta, até hoje». No que toca à afirmação de «maior mistura», apesar da distanciação e diferenciação de estatuto, que também reconheceu, salientou-a em relação à salga de peixe no Príncipe e consequente venda no mercado, onde se encontravam pessoas de todos os estatutos étnicos. Elogiou o bairro onde habita, por considerá-lo «ainda calmo, distante da estrada», repetindo que «aqui tem toda a raça, angular, forro, cabo- verdiano, tonga», ao contrário do que aconteceria no passado. «Aqui dantes era mais só cabo- verdiano e tonga. Mas depois misturou tudo. Praticamente toda a zona de São Tomé tá misturado. Dantes havia zona que era só tonga mesmo, outra que era só cabo-verdiano mesmo, mas com o descer de roça, começou a aproximar, a comprar terreno [na] mão de pessoa. Angular também saiu de praia para vir comprar coisa. Porque aqui tinha campo e cabo- verdiano gostava e eles vinha fazia casa e começa a fazer campo. Depois começou a encher de casa. Depois uns começou a ir embora, a vender casa, forro começou a entrar meio de cabo- verdianos que agora quase não tem cabo-verdiano mais! beira de cidade²⁸⁴ era mais cabo- verdiano, tonga, alguns forro mas muito raro. Cidade próprio era mais branco, casas de branco, loja de branco. Forro vivia em Trindade, Batepá, Madalena, Ótótó, Almeirim, Caixão grande, Bombom»,²⁸⁵ referiu salientando algum sentimento de disputa por territórios e ocupações bem como uma proximidade estatutária ao nível étnico e socioeconómico. Recordo que as irmãs mais velhas de Beiana não migraram e continuam a viver na roça, onde esta tem muitos outros familiares e «muitos amigos, tenho lá comadre, tenho lá compadre», como indicou. Em relação ao recorrente discurso da mistura, interpreto-o enquanto uma reivindicação de proximidade de estatutos e acessos, como tendo vindo a demonstrar, tendo no entanto diferentes significados. Lembremos como para Rosa essa mistura é vista como algo negativo e a evitar e que denotaria uma mobilidade descendente.

²⁸⁴ Beira da cidade, por oposição a «dentro» da cidade, ao «estar na cidade mesmo».

²⁸⁵ Terras tradicionalmente associadas aos forros, nomeadamente pelos assim autodenominados.

Alberta também se referiu à proximidade através de práticas de união, comidas e práticas linguísticas: «já não há diferenças, todos iguais, tudo misturado! Tempo era diferente, agora não. Não tem mais diferença. Tempo? Angolar não gostava de cabo-verdiana, forro não gostava de cabo- verdiana. Angolar não gostava de tonga! Forro não gostava! *Agora já tudo misturado*. Hoje forro toma cabo-verdiana. Hoje tudo é igual. Nós cabo-verdianos temos nossa cachupa,²⁸⁶ que é muito diferente da cachupa dos forros. Mas muitos forros gostam de nossa cachupa! O calulu, nós cabo-verdianos também sabemos preparar. Peixe com banana, cabo-verdianos podemos preparar. Molho no fogo também. Azágua²⁸⁷ também. Tudo nós sabemos preparar. [...]. É como músicas, eu gosto, eles também gostam. É igual. Tá normal. Hoje há são-tomenses que até percebem o cabo-verdiano». Os seus pais, presentes durante a entrevista, concordaram.

5.11.1. «Não há diferença não!», dos «desabituaados da vida citadina» que vêm sujar o mercado

O discurso do «tá tudo misturado» equivale, no meu entender, a uma das frases mais ouvidas em contexto de entrevista: «não há diferença não!», proferida sobretudo entre pessoas inseridas nas categorias mais desprestigiadas, mas não exclusivamente. Seriam afirmações de «semelhança», de reivindicação de estatutos similares e de acessos e posições de maior poder, que equivalem muitas das vezes a estratégias de desetnicização entre as camadas mais populares, de modo a fazer-se face à discriminação de que foram e são alvo.

Bebiana referiu, no seguimento de José e de tantos outros, que as pessoas têm de vir viver para a cidade, pois «no interior não há trabalho, gente tem de fazer negócio, para estar lá a viver, gasta tudo em transporte!». Reproduziu porém a afirmação de que a «cidade tem gente a mais», um discurso hegemónico incorporado, proferido inclusivamente pelos responsáveis da Câmara Distrital de Água Grande, bem como nos meios de comunicação social. A Câmara Distrital de Água Grande, em Dezembro de 2015, quis obrigar [algumas] das vendedoras do mercado da capital a pagarem um imposto,²⁸⁸ apesar de estas já terem o seu lugar de venda reservado, enquanto forma de as demover de «vir vender na cidade». Em resposta, registou-se uma manifestação por parte das vendedoras, recém chegadas das roças, de madrugada, o que faziam

²⁸⁶ Prato associado à cabo-verdianidade. Note-se que Rosa também faz cachupa.

²⁸⁷ Prato, tal como o calulu, associado à forrosidade.

²⁸⁸ O imposto remete-me para um ideário quase neocolonial, remetendo-me para a realidade colonial do imposto exigido para se «entrar na cidade [...] tinha de vir com sapatos, tinha de pedir autorização para entrar na cidade, não é qualquer um não!» recordaram Rosa e Arlindo.

diariamente. Acompanhei esta notícia através dos jornais *online*:²⁸⁹os membros da Câmara, alegaram que essa medida foi tomada «por razões de estética» e em favor «da higienização» da cidade, com o objectivo de tornar a zona em torno do mercado, mais apetecível para os turistas. Este é um discurso comum: «vêm da roça, ficam lá no mercado, tudo sujo, que imagem damos do país? Que imagem passamos para os turistas?», referiu, por exemplo, Gustavo. Acrescentou que «essas pessoas são desabitoados na vida cidadina [...] arrastam consigo os maus hábitos e sujidade nas ruas», referindo-se aos restos de comida nos passeios do mercado, o que por sua vez atrairia inúmeros cães vadios. Não resisto a comentar que a solução poderia passar, no meu entender, por se criarem mais lugares de revenda, mais hipóteses de escoamento dos produtos agrícolas, bem como apostar-se na manutenção de limpeza do mercado diariamente ao fim do dia e nunca impedir o acesso às «vendedoras das roças» com base em argumentos discriminatórios. Ainda a este propósito, recordo o discurso de Beatriz, uma forra de classe média, que considerava, como muitas outras pessoas (ex. Rosa), a cidade enquanto «lugar de pessoa de certo nível». Beatriz falou-me de um episódio no mercado, a que assistira há bastante tempo atrás: «uma vez fui ao mercado, há muitooos anos, lá onde estão aquelas mulheres todas, que vêm das roças. Uma cabo-verdiana pôs a carga dela à frente de outra, são-tomense. Esta disse ‘kê kuá?!’,²⁹⁰ ou seja cabo-verdiana é para ficar na roça! Vêm aqui pôr carga à frente da minha?!», e riu-se muito. Contou também outro episódio revelador da vontade de categorizar as pessoas hierarquicamente por «origem e ascendência», o que lhes traria mais ou menos direitos, discriminações dirigidas aos considerados gabões mas também aos angolares: «Uma vez a minha avó foi ao mercado. Ela costumava contar esta história e nós ríamos. Houve uma discussão qualquer no mercado e a minha avó disse ‘n’golá²⁹¹ di merda!’. E a mulher angolar respondeu em crioulo [forro] ‘Já não bastava chamar-me angolar? Ainda tinha de pôr merda em cima?!’» concluiu Beatriz, rindo-se muito. Repare-se como a prática linguística desta senhora de estatuto angolar, no mercado da cidade, era falar o forro, língua que certamente esta associava a um estatuto mais valorizado, mas que outros, como Rosa, associam, em certos contextos, a um estatuto mais popular, como tenho vindo a exemplificar.

5.11.2 Proximidade e distância entre pessoas com o mesmo estatuto: quem pode ser um cabo-verdiano de óculos

A par do discurso da mistura, existe o afastamento entre pessoas pensadas enquanto «perigosamente próximas», como também já referi em relação a Maria e José. A este

²⁸⁹ Link da notícia: <http://www.stpmais.com/andimtv/index.php/player/stpmais/feirantes-manifestam-em-frente-da-camara-distrital-de-grande>

²⁹⁰ Em crioulo forro, que traduziria por «Então?» ou «o quê isto?! Que abuso é este?!».

²⁹¹ Significa angolar.

propósito, recordo uma noite, em casa de Rosa, todos juntos ao jantar. Maria ao ver chegar José, com os óculos novos colocados,²⁹² referiu em tom de gozo: «Um cabo-verdiano de óculos?! É um cabo-verdiano esperto!», comentário que provocou a risada geral. Como nos relembra Eriksen, muitas das vezes os estigmas étnicos podem ser explicitados por vezes em modo de «joking relationships» (1993:22). Um cabo-verdiano de óculos iria contra a versão hegemónica, incorporada pelos próprios «catalogados», de que o cabo-verdiano seria suposto trabalhar na terra, um trabalho manual. O trabalho que exige óculos, seria um trabalho de leitura, de escritório, não de agricultura, portanto um cabo-verdiano não usaria óculos. Os óculos não graduados – por vezes vendia-se apenas a haste - eram vendidos no mercado da cidade e por vendedores ambulantes. Julgo que esta moda, cada vez mais comum em STP, tem muito significado e prende-se com a reivindicação de novas oportunidades e identificações: um cabo-verdiano pode sim fazer trabalho de escritório e numa repartição pública da cidade. A este propósito, chamo a atenção para o trabalho do artista queniano Cyrus Karibu, que elabora objectos híbridos, óculos que se misturam com máscaras, a partir de material eletrónico deitado no lixo. Este jovem artista visual, como se define, conta que sempre quis usar «real glasses», mas que o pai nunca o deixou, tendo sido esta a motivação para começar a criar os seus modelos alternativos de óculos, reunidos em portefólio *online*.²⁹³

5.11.3. «Mas não são os produtos do mercado!»; «Comprar na mão de ´quem`»

Relembro as afirmações de um membro da elite política que categorizou, em entrevista «diferentes camadas e níveis» da sociedade são-tomense, tendo em conta as atividades socioeconómicas praticadas, dos políticos aos vendedores, também hierarquizados consoante o tipo de produto vendido. Para este, como para muitos, certo tipo de produtos seriam típicos do mercado da cidade, vendidos por «forros genuínos», enquanto outros produtos, trazidos para a cidade por «outro tipo de gente», teriam o estatuto de produtos pouco recomendáveis - e até falsos – que revelariam «a natureza» e o estatuto de quem os vendia. Recordo o episódio do rádio onde ouvirei conjunto, o qual não poderia comprar nas mãos «dos nigerianos do mercado», pessoas de ´ascendência duvidosa`. Estes poderiam como que contaminar o produto que vendiam, quem sabe até distorcer a música ouvida através do aparelho, a essência do próprio *conjunto*, música de forro genuíno e di tempo. O rádio, como muitos outros objectos e como certos produtos alimentares, se vendidos pelas mãos ´erradas`, passaria a ter o estatuto de cópia falsa e contaminadora. O rádio onde se ouve conjunto, terá de ser vendido pelas mãos de pessoas de estatuto forro, «verdadeiros» são-tomenses. Assim, certos produtos são considerados de loja, e

²⁹² Nunca mais o vi de óculos.

²⁹³ <http://www.ckabiruart.daportfolio.com/>

só aí poderão ser adquiridos, por oposição aos produtos que só poderão ser adquiridos no mercado, como plantas medicinais, como explicou Rosa, sendo a divisão muito clara. Esta era muito rigorosa na selecção dos locais onde fazia as suas compras, como se verá.

A cada lugar equivaleria a um tipo de produto, dando-se muita importância aos lugares de venda, à ascendência de quem vende o quê, como se estes critérios validassem a qualidade, a genuinidade e a pureza do produto, o que nos remete para a íntima relação entre categorias/estatutos e fronteiras sociais e corporais, como tenho vindo a exemplificar (cf. Douglas 1966 in Harrison, 2007:93).²⁹⁴

«E depois agora surgiu um grupo de gente que vende no mercado mas *não são os produtos do mercado!* Que em termos normais se encontra nas lojas! O arroz, feijão, óleo, pão, um pouco de tudo fazem agora essa venda, normalmente homens. É recente é!» e pouco aceitável, como também referiu Hélio (capítulo 4), sobre os homens que agora vendem no mercado «de calção». Outra entrevistada da elite política dirá o mesmo: «O que não se adequa à nossa forma de estar! Por exemplo eu vejo nos mercados, a venda de medicamentos na rua, nunca fizemos e sempre rejeitámos, é na farmácia que sempre fomos comprar. Dizer palavrões na rua, urinar na rua! Isso nunca fez parte de nós! [...]», referiu.

Um dia, depois de uma tarde de entrevistas numa roça perto da Trindade, disse a Rui, com quem estava, que precisava de comprar legumes para fazer uma sopa. Assim, quando passámos à beira de uma banca de estrada, pedi-lhe que parasse o carro, para eu poder comprar os legumes antes de voltar para a cidade. Rui fingiu não me ouvir, pelo que repeti, obtendo a mesma reacção. Rui só voltou a 'adquirir a capacidade de audição' quando já estávamos muito distantes dessa banca. Voltei ao assunto: «pedi-te para parar [...] ali atrás está uma vendedora, os produtos têm bom aspecto», ao que este respondeu não ter ouvido por estar «a pensar noutra coisa». Acrescentou que sabia de uma outra pessoa que vendia legumes, também na Trindade. Perguntei-lhe se poderíamos voltar atrás, à outra banca, pelo que voltou a não ouvir e nunca me quis explicar o sucedido. Acabei por comprar os legumes na banca da senhora à qual me levou. Sem perceber o que se passou, coloquei a hipótese de esta última ser sua conhecida, da sua confiança e relações, ao contrário da outra, talvez alguém que considerava «cabo-verdiana di roça», como tantas vezes o ouvi dizer em tom depreciativo. O que é facto, é que acabei por

²⁹⁴ Douglas, autora do clássico *Purity and Danger* (1966) estudou precisamente as significações da categoria «sujo» em diferentes contextos, analisando os rituais de pureza e poluição, do que falarei melhor no capítulo seguinte sobre práticas alimentares e outros consumos, nomeadamente em casa de Maria, mas também protagonizados por Rosa, Rui, entre outros.

comprar «na mão de pessoa» que ele quis.²⁹⁵

5.12 Ser mulher não oficial; «ela tomou-me»

Voltando a Alberta. Esta é uma das mulheres de um prestigiado forro, porém não assumida, pois a mulher oficial é forra, do mesmo estatuto étnico do marido. É este homem que lhe está a construir a casa nos arredores da cidade, uma vivenda com dois andares,²⁹⁶ tal como a casa nova de Maria, na qual residem Alberta e os filhos, os seus pais e o irmão mais novo, que estudava estudar no liceu. Os pais contaram que tinham embarcado para São Tomé pois «pais morreu [eram camponeses], não tem chuva, para fazer plantação. Uns tá embarcado, uns não tá, veio embora. Meu irmão veio, eu também vim», disse a mãe, falando ainda do percurso migratório posterior do tal irmão, para Portugal, já depois da independência. «Ele [o irmão] já foi embora, foi para Portugal», disse. A mãe de Alberta referiu-se se ainda ao percurso dos filhos mais novos que acabam por ter mais hipóteses, nomeadamente nos estudos: «O mais novo já tá a estudar! 10^a classe!». Alberta, a irmã sem estudos, acrescentou: «É! Já teve uma bolsa! Para fazer formação!» mostrando-se muito orgulhosa do irmão.

Alberta foi enviada para a cidade em criança, com 9 anos, tal como Rosa, porém nunca a puseram a estudar: «senhora na cidade, era nativa quer dizer, são-tomense, é forro que me criou. Criou-me como uma filha, não maltratava-me. Tomou-me [...]. Na escola é que ela não me pôs. Eu tomava conta dos filhos dela, lavar, engomar, tomar conta da casa. Cozinhar, servir à mesa», contou. Foi nessa casa que conheceu o futuro pais de dois filhos, um forro de prestígio bastante mais velho, de quem é mulher não oficial: «me conheceu em casa de senhora, eu tinha vinte anos. Aí ele me viu, gostou [riso], e eu como não tinha ninguém! Fiquei com ele. A senhora ligou para os meus pais», a pedir autorização. A mãe explicou que a enviou para a cidade por não ter condições para a colocar na escola: «carro para a cidade tava caro [...]. Os outros adiantou um bocadinho. Eu queria que eles vai embora da roça», disse algo consternada.

5.13. «Ir lá passear à roça»

A roça, a zona rural, era também percepcionada enquanto lugar de lazer e fuga dos citadinos ao fim-de-semana e nas folgas, para pessoas de diversos estatutos, nomeadamente por parte dos antigos residentes das roças e seus descendentes. Muitas vezes ouvi dizer que «fim-de-semana é dia de ir à roça». Alberta contou que gostava muito de ir passear à «comunidade» onde

²⁹⁵ Também coloquei a hipótese de poder ser alguma mulher com quem este não se queria cruzar, por razões «amorosas», como também aconteceu um dia numa estrada perto de uma roça.

²⁹⁶ O andar de baixo estava em construção: era grande e de cimento. O segundo andar, onde viviam, era de madeira, onde tinham TV, rádio e o frigorífico.

nasceu, onde tinha «famílias», nomeadamente irmãs: «Gosto de lá, tem lá praia bonita memo! Ir e levar as crianças, é zona muito fresca. Gosto de ir lá fim-de-semana, depois arreia. Ir lá passear». A mãe concordou, também gostava de ir lá passear apenas, viver já não, até porque a sua casa na sanzala da roça não estava sequer coberta, nem «as pernas da senhora não dá para ficar lá, com aquela estrada», acrescentou Alberta sobre a mãe. Esta disse que a sua roça era «muito bonito! Gente gostava de lá, aquilo era quase uma vila próprio! Coisa lá não faltava! Depois coisa ficou de uma maneira, com independência. Roça era bom...eu já não encontrei castigos. Era bom, tinha comida, tinha cantina tinha tudo, tinha roupa, coisa de vestiário tinha, fome gente não passava fome. [...] carregar cacau dentro di chuva! Sempre trabalhou no campo, 1º para branco, depois para...depois tinha meu campo, mandioca, matabala, até ao dia em que gente dividiu roça, depois reformou», altura em que ficou sem terra. José explicou, a propósito destas afirmações: «cabo-verdianos sentem-se desvalorizados, agora na reforma, dantes podiam comprar mais coisas, comida, e havia mais respeito. É por isso que dizem isso, que tempo de colono é que era bom, há pessoas das roças que dizem isso sim, mas porque sentem injustiçados».

5.14. José: «eu quero uma casa no campo»²⁹⁷ que não é roça

Como já se disse, José valorizava a terra – os produtos da terra, a agricultura biológica - e de algum modo a associação que se fazia entre trabalho rural e a categoria de cabo-verdianos, uma identificação desvalorizada no contexto geral, mas que José estava a querer ver reconhecida, já com outros referenciais. Utilizou-se assim de um estereótipo hegemónico – negativo – revertendo-o em potencial capital social e cultural, não sendo caso isolado. Recordo que José esteve inserido num projecto internacional de desenvolvimento rural, no qual se valorizavam novos modos de se ser agricultor, relacionados com referenciais transnacionais.²⁹⁸ Este encontrava-se a construir a casa dos seus sonhos «fora da confusão da cidade» mas também fora da roça, onde nunca mais conseguiria viver, segundo palavras suas, numa área que viria a ser - a partir de 2014 - muito disputada por complexos de turismo internacional. A casa estava em obras, mas José acampava «até porque já fui campista», contou, rindo-se. Aí plantava tudo

²⁹⁷ Remeto para a música *Casa no Campo*, eternizada por Elis Regina, composta por Zé Rodrix e Tavito em 1971, no Brasil.

²⁹⁸ Os projectos da ONG internacional estavam relacionados com «o desenvolvimento sustentável» e a agricultura biológica em produtos como o cacau, o café, a pimenta, a baunilha, entre outros, que se queriam inserir no mercado internacional. Como já se disse, autores como Sobral (ex.2004), Leal (ex.2007a), Silva (ex.2008) têm estudado fenómenos relacionados com o que se designa de pós-ruralização (2007:57), dando conta de uma série de práticas e discursos, históricos e contemporâneos «produzidos a partir da ruralidade e da cultura popular» (*ibid*:62), que também têm eco em São Tomé, muito por via dos projectos de desenvolvimento rural das organizações internacionais, que se baseiam num mesmo modelo de desenvolvimento com forte sensibilização comunitária e ecológica, como nos demonstrou José.

«natural, sem químicos» e fazia «experiências [...] modos de construir ecológicos», juntamente com os seus sobrinhos criados na sua roça mas que tinham ido viver para perto de si. Estes também se encontravam a construir uma casa «moderna», semelhante à de José e dos vizinhos franceses, os únicos que já tinham a casa finalizada: «Fizemos depois projeto de construção, foi aprovado e cada um foi fazendo conforme a sua possibilidade. O Jean era a pessoa com menos problemas e dificuldades, não é? Já terminou a sua casa. Depois mais pessoas vieram a mostrar-se interessadas pelo terreno nesse lugar», como Josefina (ver capítulo anterior).

5.14.1. «Você é um pouco estrangeiro»; Ser são-tomense que veio de fora

No que respeita à sua identificação, José valorizava uma certa imagem da Europa e um certo modo de entender a cabo-verdianidade enquanto próxima de uma europeidade idealizada, o que era transversal a outros estatutos étnicos, como já vimos: «Pelo que já me disseram, eu sou uma *mistura* de cabo-verdianos, são-tomenses e portugueses, ou seja, de europeus. Tive muitos amigos europeus, como os Leigos para o Desenvolvimento, convivi em casa deles [...]. Depois, mais tarde, vim a trabalhar com voluntários franceses, familiarizei muito com eles e vim a notar, que já não sabia qual era a minha identidade. Eu tenho um amigo francês que me disse ‘você é um pouco estrangeiro, você não é muito parecido com os são-tomenses’, acha-me muito mais aberto. Eu detesto muita coisa de São Tomé, como hábitos de arranjar várias mulheres [...]. Também não gosto de entrar em corrupção para conseguir algo». Reforçou mais uma vez a valorização da exterioridade, associada ao «modo de vida natural» que tanto elogia, dizendo mesmo que: «um são-tomense que *vem de fora* é melhor, valoriza mais o natural. Quando eu vejo um são-tomense que viveu muitos anos fora, vem diferente, começa a ter mais

cuidado com a natureza, dá mais valor às coisas naturais, mais responsáveis com a forma de estacionamento dos veículos, desperdiçam menos o tempo [...]. Quando um são-tomense vem da Europa, também parece muito com os europeus. Mas anos depois *voltam à origem*, mas os cabo-verdianos mantêm uma origem que acho mais responsável, mais bonita, em termos de simplicidade. Um cabo-verdiano pode ter um curso que lhe dá até um certo prestígio social, mas não se faz valer, nem quer ser tratado por engenheiro ou por doutor», que seria o oposto do que faziam os são-tomenses. Em entrevista, o cônsul de CBV, também se referiu a uma proximidade à Europa, que caracterizaria desde sempre a cabo-verdianidade: «Todos eram portugueses, com o colonialismo. Mas *nunca deixaram* de ter esse orgulho em Cabo Verde. Aliás sempre se disse que Cabo Verde não era bem África, não era África profunda, tinha essa

proximidade a outras culturas, à Europa, não é?». ²⁹⁹

5.14.2 Ser um pouco vegetariano, quase francês: «Eu agora sei que com dieta simples eu consigo alimentar bem»

Consumir o que se usa na Europa é, como já vimos, um referencial identificatório e estatutário forte, também para José. Este contou ter ficado vegetariano por influência de uma amiga e antropóloga francesa, assim como apreciador de queijos como «roquefort, camembert [...] Jean tem sempre em casa, habituei», elaborando uma associação direta entre o que ingeria e a sua identificação «mais aberta» e por consequência, o seu estatuto. A categoria de francês surgiu mais uma vez enquanto uma categoria de prestígio: o francês seria quem tem poder, quem arranjava bons empregos, quem oferecia oportunidades únicas. José acrescentou ter uma alimentação «sem açúcar e sal. Eu gosto de fazer dieta, comer pouca carne, sou um pouco vegetariano», valorizando os produtos hortícolas que cultivava na sua horta, como o tomate *cherry* que queria começar a vender para restaurantes finos, disse, sorridente. Estes alimentos eram partilhados com o casal seu vizinho, que também possuía uma horta biológica, sendo que várias vezes os ouvi referirem-se a um modo de vida ideal e simples, no campo, comendo o que plantavam, o de «regresso ao básico», como diziam. Se estes o escolhem fazer, a par de idas aos restaurantes mais finos da capital ou à fábrica de chocolate, José fá-lo em exclusivo e por necessidade, até porque em 2014 precisava do que produzia no seu lote, para sobreviver, por estar desempegado e sem subsídios. Os seus sobrinhos também começaram a «ser vegetariano», tendo-me preparado um almoço «nesse modo, só com produtos naturais», disseram. O almoço consistiu numa massa chinesa, acompanhada de tomate e de uma omelete, temperada com moringa, uma planta que José estava «a experimentar [...] que é uma planta que nós descobrimos agora, muito rica em proteína», disse. A sobremesa foi «a sua jaca». ³⁰⁰ Rui, que também tinha sido convidado para o almoço vegetariano, não saiu do carro, inventando uma qualquer desculpa. Num outro dia dir-me-á que não almoçou por «não conhecer higiene de pessoa», o que confessou após o episódio de intoxicação alimentar severa

²⁹⁹ Mais uma vez surge o tópico da mistura remetendo-nos para a tal criouldade de tendência europeia de que já falei nos capítulos anteriores, de algum modo próxima de um quadro luso-tropicalista.

³⁰⁰ Enquanto almoçávamos no jardim da casa de campo de J., sentados numas pedras transformadas em bancos e mesa, víamos uma fantástica vista para o mar. Perguntei-lhe sobre o que tinha plantado ali naquele terreno, ao que respondeu ter poucas coisas, pois a maioria dos produtos que consumia plantava num lote de terra «15.000 metro quadrados de terra» que obteve em 1996, situado «um bocadinho longe» e que se encontra a tempo inteiro trabalhar em 2014. Aí plantava: «frutas, abacate, papaia, jaca, fruta-pão, banana madura», produtos com que ocasionalmente brindava a família de Rosa, como demonstrei. José conseguiu o seu lote já estando a morar na cidade, tendo sido «o pessoal da sua roça deu meu nome, para ganhar lote de terra, eles são muito meus amigos», referiu.

por que passei, juntamente com José.³⁰¹ Ainda sobre o ser vegetariano, José contou que foi «contaminado nesse regime», pela amiga francesa: «Porque nós fazemos experiência de vegetarianos de vez em quando, sem peixe sem carne. Fomos *contaminados* pela Marina». Esta é uma expressão muito significativa e remete-nos, mais uma vez, para trabalhos como o clássico *Purity and Danger* de Mary Douglas (1966) e para o trabalho de Simon Harrison (2007), ao qual tenho feito referência. José explicou que: «é só às vezes, não ficamos assim direto», o que era muito útil pois muitas das vezes não tinha condições financeiras para comprar peixe e muito menos carne. Sobre a gestão da comida, acrescentou: «Já não me atrapalho, quando não há muita quantidade, a fazer menos. Mesmo as miúdas [as filhas] quando passam o fim-de-semana comigo, a gente utiliza mais legumes, frutas, diminuímos quantidade de aminoácidos e glícidos, também é de evitar usar muita coisa doce, que eu usava muito. Tenho de aprender a cuidar de mim mesmo [...]. Deu-me na cabeça de utilizar muito chá, de utilizar mais chá do que leite, o que eu vou aprendendo, eu aplico. Mesmo como treino para o futuro [...]. Também comecei a ter mais atenção com a economia, vi que havia pessoas a viver com muito pouco! E estavam saudáveis. Antes tinha manias de querer ir para *Intermar*,³⁰² *Secador*,³⁰³ só fui uma vez porque alguém tinha vontade de ir comer um gelado e mandou-me buscar lá. [...]. Eu agora sei que com dieta simples eu consigo alimentar bem». Valverde também fez referência ao cuidado das dietas alimentares «cuja organização pode ser feita, por exemplo, em termos calóricos quantificados» (2000:140).

5.15 «Hoje em dia já estou a sentir são-tomense, voltei a ficar são-tomense»; ter direitos na terra onde se vive: a nacionalidade e o voto

José, identificava-se enquanto misturado «um pouco estrangeiro», como disse atrás, como enquanto «são-tomense descendente de cabo-verdianos», porque «de sangue», como também referiu. Explicou que «hoje em dia já estou a sentir são-tomense», o que não acontecia anteriormente, quando se sentia mais discriminado e com menos direitos. Foi precisamente por

³⁰¹ Um dia e meio depois do almoço, eu e José sofremos de uma intoxicação alimentar aguda, que nos provocou febres altíssimas. Desconfiou-se da massa, da moringa ou da água. Rosa perguntou-me muito espantada e algo zangada: «Joana sabia o que estava a comer?». Foi Rui quem me levou ao hospital, a meio da noite, desconfiando-se primeiramente de malária. Durante uma semana e meia, fomos mais uma vez, eu e José, ajudados por Rosa, que concluiu que não poderíamos estar juntos. Remeto para a leitura do capítulo 2, pois também foi com José que fui atropelada.

³⁰² A mercearia portuguesa à qual já fiz referência nos capítulos anteriores.

³⁰³ Era um enorme supermercado novo na ilha, inaugurado em 2012 no lugar onde era suposto ser a lota de pesca. O seu nome era *Super CKdo* mas era comumente intitulado de *Secador*, o que é bastante interessante. No «secador», construído com fundos de Taiwan, vendiam-se basicamente produtos importados, muitíssimo caros, sobretudo provenientes de Portugal, desde produtos do Pingo doce, da marca Dia, entre outros, vendidos a preços exorbitantes. Link para mais informações: <http://www.stpdigital.net/economia/668-super-ckdo-abre-portas-esta-sexta-feira-com-corte-de-fita-por-pm.html>

essa razão que «escolheu» a nacionalidade são-tomense em detrimento da cabo-verdiana – aquela com que nasceu – para poder ter mais acessos, conforme o que explicou: «renunciei à minha nacionalidade, para lutar mais por São Tomé, para ver se tenho mais formas de enfrentar, com a nacionalidade são-tomense já não me iriam criar dificuldade, em trabalhos e tal. A minha mãe é que tinha pedido para mim, tive nacionalidade cabo-verdiana mas eu quando cresci, devido a essa história toda eu fui renunciar àquela nacionalidade, como meu assento de nascimento está em São Tomé, *voltei a ficar são-tomense*. Porque a gente enfrenta os são-tomenses, porque temos os mesmos direitos, a mesma nacionalidade e também assim teria direitos a voto e isso tem peso também. Houve um governo, alterou a lei do voto, porque muitos cabo-verdianos, são-tomenses, guineenses votam em partidos que tomaram a independência, como o MLSTP, ou o PAIGC, então esses governantes da oposição no poder alteraram lei de voto.³⁰⁴ Isso deu uma polémica! Porque apenas um grupo teve possibilidades de conhecimento, de muitas outras oportunidades, outros não as tiveram e por isso estão aí, filho de rico herda riqueza, filho de pobre herda pobreza. E muitas vezes filhos de ricos herdam riqueza e poder». José, ao renunciar a nacionalidade cabo-verdiana, chamou a atenção para a dificuldade em «entrar no sistema», para se ter acessos, uma vez que ninguém pode/quer ser gabão. Referiu ainda que alguns dos seus irmãos tinham a nacionalidade portuguesa, que considerava bastante mais valiosa que a são-tomense, mas que não era a sua preferência: por enquanto «quero voltar a ser são-tomense», por ter passado por inúmeras discriminações «tendo em conta essa história que passei *não quero mais voltar a ser cabo-verdiano*, nem ter a nacionalidade. Mesmo que eu vá a Cabo Verde, passear ou assim, eu sei que não vou ficar lá, eu tenho minha raiz aqui. Terra não é de cabo-verdiano, ou são-tomense ou não sei o quê. *O mundo é de Deus*, por isso. Eu vi meus irmãos, conseguiram tratar nacionalidade portuguesa, eu não tive problemas graças a deus, entrei em Portugal 3 vezes [...]». Portugal interessa-lhe, até porque é onde tem irmãos e talvez mais possibilidades, no seu entender.³⁰⁵ Em Cabo Verde nem tanto: «Cabo Verde também sei que quando quiser vou, mas não tenho forte interesse, não tenho lá irmãos». Maria, como muitos outros, encontrava-se a tratar da dupla nacionalidade para si e para os filhos, por considerar «ter mais vantagens, para sair do país, não precisa de visto», para Cabo Verde, país para onde viajava regularmente, em trabalho. Já

³⁰⁴ Em 1995 retirou-se o direito ao voto a todos os cidadãos «não naturalizados» são-tomenses, mesmo nascidos em São Tomé, mas que não tivessem tratado do processo de naturalização, um processo com custos. Temudo escreveu que «os cabo-verdianos vão associar esta perda de direitos à vitória de Miguel Trovoadá e ao facto de serem considerados apoiantes do MLSTP e fiéis a Pinto da Costa» (2008:87). Esta autora citou Seibert que afirmou que o não terem direitos seria política comum aos diversos partidos políticos no governo, mesmo «embora após a independência, a lei eleitoral de 1980 tenha concedido o direito a voto e a ser elegível para qualquer cargo a todos os cidadãos dos PALOPs que se encontravam a residir no país à data da independência» (Seibert 2001a:147 in Temudo 2008:87).

³⁰⁵ Também Rui, como tantos outros interlocutores, alimentavam o sonho de emigrar para Portugal.

Bebiana, tinha a nacionalidade cabo-verdiana, ambicionando também a dupla, para poder ter direitos no país onde reside e trabalhou: «Assim que eu arranjar dinheiro, vou fazer a dupla nacionalidade para eu poder votar por São Tomé. Eu vivo aqui! Tenho direito! Antes a gente podia votar para São Tomé, agora cabo-verdiano já não pode, tiraram direito, agora só voto para Cabo Verde. 1ª eleição fizeram aqui todo o mundo vota, depois a gente não votou mais», contou, desiludida. Segundo a lei, os que estavam em STP antes da independência «têm direito à nacionalidade, são considerados são-tomenses em direito. Podem votar, desde que adquiram a nacionalidade. O problema é que muitos que vieram como contratados não têm a nacionalidade. Não que não tenham esse direito, mas às vezes falta de dinheiro para tratar dos documentos, é todo um processo para se levar a cabo. Custa cerca de 100 euros, todo o processo. Mas as pessoas não têm esse dinheiro», esclareceu o cônsul de Cabo Verde, afirmando que qualquer pessoa nascida em São Tomé e Príncipe nasce automaticamente com a nacionalidade são-tomense.

5.16. A «ética» de trabalhador rural – que alternativas?; «os descendentes têm atitude»

Voltando ao tópico do trabalhador rural. Esta é inclusivamente uma auto-identificação por parte de alguns cabo-verdianos entrevistados, mais frequente entre os mais velhos, que realçavam as suas «capacidades de trabalho» e a sua dedicação impar à agricultura. Os descendentes, pelo contrário, eram muitas vezes descritos enquanto moradores de bairros mal conotados e percepcionados, nomeadamente por pessoas de outros estatutos étnicos, como pessoas que «têm atitude e não querem trabalhar», diferenciados da ética de trabalho dos seus pais e avós. Sobre esta percepção relativa às novas gerações, por vezes considerados «traidores» dos seus antepassados, até pelos próprios, refira-se o trabalho de Batalha que escreveu a propósito dos descendentes de cabo-verdianos em Portugal, análise que se pode aplicar ao contexto são-tomense e a tantos outros: «É comum [...] pensar-se que algo de errado aconteceu na passagem da primeira para a segunda geração de cabo-verdianos. Enquanto os pais se vêem e são vistos como gente honesta, trabalhadores esforçados e humildes, frequentadores da igreja, os filhos não possuem a mesma ética de trabalho e humildade e são vistos como um problema na sociedade pós-colonial» (Batalha, 2004:303). Os «cabo-verdianos di tempo» seriam considerados exímios trabalhadores, no presente e no passado, o que também foi estudado por Nascimento (ex.2008:129).³⁰⁶ Este autor escreveu uma interessante análise sobre como a violência e os castigos infligidos aos contratados, surge no discurso de alguns, enquanto uma espécie de avaliação do seu «bom comportamento», tal como descrevi no

³⁰⁶ Este autor escreveu inclusivamente sobre uma espécie de lealdade face a determinado «patrão» e roça (*ibid*).

encontro em Bombaim (cap.2). A violência surgiria então «enquanto critério de validação da roça e do patrão» como de si próprio e «da sua dignidade e ética, designadamente no tocante ao seu desempenho laboral. [...] não fui castigado porque era bom trabalhador», com a «consequente justificação do castigo dos malandros» que não queriam trabalhar» (*ibid*:101-102). O autor relacionou esta espécie de «ethos» de trabalhador (expressão sua), com a religião e com a «[...] imagética do cabo-verdiano laborioso e capaz de afrontar a mais difícil das adversidades, independentemente das circunstâncias políticas e sociais em que se encontre», o que o distinguiria dos são-tomenses (*ibid*:103). Na verdade, registei uma franca necessidade de se trabalhar até à morte, para «se ter qualquer coisa de comer», para se sobreviver, circunstância que poderá transformar-se também em dimensão auto-identificatória talvez por não haver alternativa,³⁰⁷ sendo sem dúvida hetero-atribuída ainda no presente (lembrar o discurso de Rosa ou Josefina). Recordo como muitos dos antigos trabalhadores nas roças, habitantes das sanzalas ou casas-comboio, afirmaram «estar à espera só» da morte (ver figura 9), acreditando poderem vir a ter algum descanso numa outra vida. Valverde escreveu que se acreditava que a morte mesmo apesar de sentida como uma ameaça, era também vista como «um meio de superação de si mesma» (2000:XXV).

Como já referi, estas pessoas têm de continuar a trabalhar em idade muito avançada, apesar de terem dedicado uma vida de trabalho nas roças coloniais e mais tarde nas empresas nacionalizadas, o que é «uma verdadeira catástrofe humanitária», como referiu o cônsul de Cabo Verde. Com a reforma insignificante que recebem, que escolhas podem na realidade fazer? A embaixada de Cabo Verde «dá 430.000 dobras de 3 em 3 meses, é a única coisa. A gente vive assim, só desenrasca, à rasca», disse Bebiana, que não teve direito a lote de terra por ter idade para a reforma. Refira-se que o drama das reformas – ou da falta delas - é também comum a muitos são-tomenses. A reforma dos antigos contratados varia entre cerca de 3 a 30 euros, atribuídos pelo governo de São Tomé e cerca de 10 euros de 3 em 3 meses, por parte do governo de Cabo Verde.³⁰⁸ Os atrasos são frequentes e que por vezes os residentes das roças em idade muito avançada, aleijados devido a uma vida de trabalho árduo, e/ou sem possibilidades económicas, não têm sequer possibilidade de vir receber esse dinheiro à cidade. Nascimento referiu que «a demarcação social de outrora cedeu lugar a uma partilha da condição de marginalidade face ao poder», pelo que «assim se reproduziram as clivagens sociais da era colonial» (Nascimento, 2003a:51). Este autor acrescentou que a maioria da população permaneceu ligada a agricultura, que porém deixou de ser escoada, tendo perdido o seu valor,

³⁰⁷ Remeto para a figura 8 e para o detalhe do «livro do agricultor» em cima da mesa.

³⁰⁸ Qual o papel de Portugal neste processo? Uma questão que merecia resposta e que deixo aqui lançada.

chamando ainda a atenção para as ruínas nas roças, uma metáfora de situações de franca vulnerabilidade. Urge porém estudarem-se as agências para lá das ruínas. Relembro três excertos dos diários de campo, bem como algumas imagens recolhidas nas roças, resultantes de algumas visitas que fiz a uma dependência e a uma sede, em 2012. No primeiro excerto, dou conta da situação de extrema fragilidade e dependência de antigos contratados de Cabo Verde, idosos sem acesso à terra e sem reformas condignas, reiterando-se uma situação de dependência na qual se deveria pensar seriamente, nomeadamente nas consequências ao nível de certos tipos de cooperação, o que também é notório no segundo e terceiro excertos. Dou também conta da situação desigual em que se vive nas roças – da heterogeneidade social - e entre roças,³⁰⁹ desde pessoas em situação de miséria extrema, a empresários com terra, que habitam boas vivendas localizadas também na roça. Percebe-se também a persistência de categorias coloniais, como o nome «pau de dois bicos» e a situação do antigo capataz que «não pode ter amigos». Temudo escreveu a este propósito: «visitando as comunidades surgidas nas dependências das antigas roças [...] ainda podemos sentir, trinta anos após a independência, a distância social que separava os habitantes da «casa grande» dos da «sanzala» (2008:85), sendo as «ruínas» muitas das vezes transversais aos estatutos étnicos e aos locais de residência, dentro e fora das roças, como também demonstro. Nos excertos abaixo, apercebemo-nos dos movimentos de pessoas recém-chegadas às roças, nomeadamente forros humildes que ocupam hospitais destruídos, bem como dos rótulos como «mágico» atribuído aos moçambicanos e seus descendentes. Passemos aos excertos.

³⁰⁹ A sede da roça tem ótimos acessos, e não é distante da capital, o que é distinto da roça muito isolada descrita no terceiro excerto. No entanto na sede, as discrepâncias entre as condições de vida das diferentes pessoas são gritantes, desde pessoas sem terra e com fome, a empresários bem posicionados.

5.17. Diários de campo e as visitas às roças: Obelix, pau de dois bicos e os sombreiros na praia junto à roça

«Na roça³¹⁰ apareceu um casal de cabo-verdianos, roupas rotas [...]. A senhora só falava em crioulo de Cabo Verde. Queixavam-se das condições de vida, que nunca mais voltaram a Cabo Verde. Contaram a sua história sem ninguém lhes perguntar nada: repetem que vieram contratados, que acabou o contrato, que ficaram ali, sem lotes. Contam também que não recebem a reforma da embaixada desde Dezembro, havendo um grande atraso com a entrega do dinheiro [...]. À hora do almoço, vi muitos idosos na cantina social da Santa Casa da Misericórdia [SCM]. Saíam de lá com uma chávena de café e um pão, que teria de durar até ao dia seguinte. Um idoso pediu-me dinheiro. [...]. Antes da formação da fila para o almoço, apareceu outra senhora, também cabo-verdiana. Quis ir apresentar-me o neto, que estava em casa a mata-bichar,³¹¹ nas antigas sanzalas ou casas comboio. Fui. Em frente à casa estavam uns rapazes a trabalhar como marceneiros [...]. O neto chama-se Adi e quis ir mostrar-me a roça. A sua casa era muito bonita, cuidadosamente decorada pelo próprio, com mobiliário feito à medida por ele e pelo irmão. Nas paredes pintou o seu herói, o Obelix,³¹² magistralmente representado [...]. Lembrei-me de alguns interiores, cuidadosamente decorados [ver fig. 11]. E de outras casas, onde não há sequer um colchão onde descansar o corpo [...]. Conheci uma família de forros³¹³ recém-chegados à roça, habitando as ruínas de um dos antigos hospitais, o que irritou muita gente ali. Adi disse a este propósito que não gostava de forros e que, quanto aos moçambicanos «são maçónicos», o equivalente a mágicos. Mais tarde apresentou-me um senhor idoso, dessa ascendência [...]. Ao fim do dia, fomos à praia, junto à roça, onde havia mesas e sombreiros de madeira, mandados fazer por um empresário são-tomense que residia numa bonita vivenda³¹⁴ ali na roça, porém localizada fora da zona das sanzalas. Este foi migrante no Brasil, de onde importou a ideia. Na praia, Adi falou-me dos poderes do barão de Agua-izé:³¹⁵ este enfiava-se no mar com o seu cavalo e conseguia reaparecer noutro local, quer noutra roça, quer até em Portugal, sendo por isso onnipresente. Esta história, que ouvi contada noutros contextos, foi-lhe ensinada pelo senhor que tratava por 'pau de dois bicos',³¹⁶ o tal

³¹⁰ Sede de roça.

³¹¹ Comer, à hora do almoço ou de manhã cedo. Mata bichar ou matar o bicho da fome.

³¹² Personagem da banda desenhada francesa. Obelix terá magia e força.

³¹³ Entrevistei-os mais tarde, uma família extensa, tios, sobrinhos. Escrevi «todos partilham algo: a pobreza».

³¹⁴ Era vizinho de um auto-designado «português», que tinha também ascendência cabo-verdiana, de parte materna.

³¹⁵ Barão da roça de Água Izé, uma das maiores da ilha. Foi quem introduziu o cacau em São Tomé (1855), proveniente do Brasil. Era de origem mestiça.

³¹⁶ Este, como resposta, também chamava o mesmo nome a Adi: «pau de dois bicos».

moçambicano de idade avançada. Este porém, auto-identificou-se enquanto português.³¹⁷ Sobre o seu nome, Adi explicou: ‘porque ele no tempo, dava-se tanto com brancos como com pretos, ficou dois paus, 2 bicos, e eu vim encontrar assim. [...] Este senhor falou-me muito dos Leigos para o Desenvolvimento,³¹⁸ de como lhes sentia a falta. Queixou-se do facto de não haver embaixada de Moçambique em São Tomé». (12 Junho de 2012).

5.17.1. «Ai, meu Mindelo, meu Mindelo»

«Regresso à roça [X] tinha marcado entrevista com a avó de Adi. Entrámos [...] grande televisor na sala. Estava lá um jovem a assistir a um programa, e que saiu assim que chegámos. Desligámos a televisão e começámos a entrevista, porém pouco tempo depois começou a ouvir-se música de Cabo Verde, muito alto. Eduarda exclamou, olhando para o céu ‘Ai, meu Mindelo, meu Mindelo’. Perguntei-lhe de onde vinha a música. Respondeu: ‘hoje não é 2ªfeira?’. É a morabeza.³¹⁹ 2ªfeira ao meio-dia há sempre música de Cabo Verde. [...] Tivemos de interromper a entrevista por não nos conseguirmos ouvir uma à outra. Eduarda também tinha de sair para ir buscar comida à cantina social da SCM. Explicou que dantes a cantina funcionava ali, pelas mãos dos Leigos, que agora cozinham em Ribeira Peixe e depois lhes levavam a comida já feita. Queixou-se da ausência dos mesmos, referindo que as pessoas se sentiam abandonadas, discurso que ouvi a outras pessoas ali na roça. Disse ainda que os reformados ali não tiveram lote, que muitos foram embora, outros ficaram «ali só». Disse ainda que os forros ‘tomaram casa da administração e um dos hospitais’ [em ruínas], o que a irritava» (18 Junho de 2012).

5.17.2. Roça B.; 1º dia: «há ainda mais longe?»; «Aqui tinha refeitório, comida quente»

«Chegámos à roça de manhãzinha, eu e José. Este tinha uma reunião com ‘a comunidade’.³²⁰ A estrada para lá chegar estava completamente esburacada. Fomos numa moto todo-o-terreno e foi difícil: a roça ficava bem longe.³²¹ José conhecia toda a gente. Muitas pessoas estavam no mato, a cultivar, em lotes distantes, mais de uma hora para lá chegar, outra para regressar. Começaram a chegar por volta das 13h00 [...]. Faustino e Júlia, um casal de cabo-verdianos de quase 80 anos, residiam na antiga casa do feitor, em ruínas. Tínhamos de subir uma longa escadaria até chegarmos a eles. Dali de cima, via-se toda a roça, nomeadamente as antigas

³¹⁷ Era filho de pai português e mãe moçambicana.

³¹⁸ ONGD portuguesa, católica, que atua nas antigas colónias portuguesas através de projectos locais levados a cabo por jovens voluntários.

³¹⁹ Rádio de Cabo Verde, que também se ouve em programas internacionais da RDP África.

³²⁰ Ver fotografia nº6, capítulo 2.

³²¹ Ver fotografia nº 4, capítulo 2.

sanxalas, onde residem os restantes habitantes (ver fig. 7 e 10). Faustino foi capataz no tempo colonial e estava visivelmente ‘cansado’.³²² Também estava quase cego. Tinha um aparelho de rádio muito antigo, que transportava sempre consigo, porém sem pilhas. Não sabia quando poderia comprar outras novas, contou. Falava pouco, olhos caídos. Acabou por me dizer uma frase que não esqueci: «o mais triste, foi eu nunca ter feito amigos. Eu não podia ser da confiança de todos», para não trair ninguém. Júlia assentiu com a cabeça. De novo o arrepio [...]. Júlia estava descalça, tinha os pés e parte das pernas enlameados. Tinha estado a cultivar algo para dar de comer aos porcos e cabras que possuíam. Também estava muito cansada, mas não podia parar [...]. Por volta das 13h começaram a chegar as filhas deste casal, escadaria acima. Também elas moravam *lá em baixo*. Puseram-se a fazer as tarefas da casa: a estender roupa, a varrer a casa, a ajudarem os pais. Sobiam e desciam, em azáfama. Também começaram a subir as escadas bebês muito pequenos, e Adriana, uma neta do casal, com 8 anos. Não tinha tido escola naquela manhã. A escola era noutra roça, mais acima, a uma hora de distância. Depois de acabar a primária é que vinha a complicação: ‘só há ciclo em Santana [fica-se na casa das mães], ou quem pode e tiver familiares na cidade, vai’, disseram os avós. Ainda não sabem como vai ser. Outra neta, Vera, de 13 anos, mostrou-me a roça. Disse que estudava na escola na cidade, mas que veio ficar aquela semana na roça, pois não aguentava de saudades. Mostrou-me as obras da ONG para a qual José trabalhava: um secador de cacau, um chafariz em obras, outro, mais central, e destinado à lavagem de roupas, estava a ser pintado pelo tesoureiro da ‘associação da comunidade’. Agora tinham de usar uma torneira ‘ali ao fundo’ para ir buscar água, enquanto a obra não acabar. Faustino disse que aquilo ia durar pouco pois ‘aquela gente agora são malcriados’.³²³ Júlia concordou. F. continuou: ‘tempo’³²⁴ [havia] comboio, telefone em todas as dependências, caminho-de-ferro, aqui estava tudo plantado, aqui³²⁵ não tinha nada, estava tudo limpo, referindo às ervas daninhas. Aqui tinha refeitório, comida quente. Ali era loja. Comida não faltava», disse, apontando para certos locais onde não se via nada, muito sério e triste. Reparei como José era muito amigo do casal, tratando-os com muita consideração. Desci [...] almocei com a filha de Faustino, nas casas comboio. José juntou-se a nós. Ana fez uns ovos estrelados e eu partilhei as salsichas, o pão e a água que tinha trazido na mochila. Almocei com uma forte sensação de constrangimento: ‘lá fora, à porta, espreitavam muitos meninos [...]. Eram 15h e ninguém parecia estar a comer para além de nós. Contaram-me que muita gente vinha da cidade para viver ali, inclusive forros e angolares que conseguiram lote de terra [...]. Recordei os encontros no caminho para cá

³²² Expressão local para designar «um mais velho». Este viria a falecer em 2014.

³²³ Lembra-me doutor, um descendente de angolanos, antigo moço de recados do «branco» e a tensão existente entre este e os habitantes das sanzalas, onde Doutor evitava ir.

³²⁴ Ou seja, antigamente, no tempo colonial.

³²⁵ Refere-se a outro pedaço de terra.

chegar: várias crianças com físgas numa mão, na outra seguravam morcegos e passarinhos. Escrevi no telemóvel, enviando um sms para mim própria - 'A brincadeira aqui é apanhar o que comer e não por desporto ou lazer' [...]. Vim a observar isto noutras roças: durante o dia as crianças em grupos, a alimentarem-se a si próprias, cuidadoras umas das outras, sem adultos por perto. Já mais perto das 16h, visitei uma senhora descendente de moçambicanos, muito idosa. Contou-me que não lhe deram lote [de terra]. Mais uma pessoa, pensei. Ao seu lado, residia uma cabo-verdiana também muito idosa, que disse ajudar a vizinha como podia. Esta última estava a preparar 'qualquer coisa para comer': 'fruta-pão, matabala e banana', era o que tinha ao lume a assar. Começaram a chegar várias crianças (seus netos), para comer. Sentámo-nos as três, numas cadeiras na rua, a jogar conversa fora, até ter começado a chover intensamente. À nossa frente, estava uma vendedora de peixe ou palaiê,³²⁶ que tinha vindo cedo da cidade para ali vender o pescado. Tinha um enorme balde à cabeça. Parecia bastante alcoolizada, como várias outras pessoas com quem me fui cruzando ao longo do dia e me perguntavam o que queria ver: 'gente a moer no pilão gigante? Gente com búzio [do mato]? Gente a beber vinho de palma? Gente com nossos filhos? Quer ver o quê?' diziam, exigindo que lhes tirasse fotografias enquanto desempenhavam essas actividades [...]. A palaiê gritava com alguém, dizendo estar à espera que lhe pagassem o peixe que tinha trazido de manhã. Disse que já não regressava à cidade nesse dia, por não ter feito dinheiro suficiente para o transporte, que dormirá noutra roça, onde tem familiares. Também 'na estrada' da sanzala, vejo uma jovem muito grávida. É filha da senhora descendente de moçambicanos, com quem estou sentada. Esta explicou-me que a filha mora longe ('há ainda mais longe?' pensei) e que veio até ali por estar quase a dar à luz e por precisar que o 'pai de filho' a leve até à cidade, onde está o hospital. A jovem recebeu um telefonema, que todos ouvimos: era o 'pai de filho' a dizer que não a podia vir buscar! Ficou completamente transtornada e gritava 'está na cidade, na boa vida, a beber', andando de um lado para o outro, desesperada. Perguntei à sua mãe o que fazer. Esta respondeu que 'é esperar só', que é o mesmo que dizer 'nada'. Estava a ficar de noite e depois das 18h nenhum carro, carrinha ou táxi vinha até ali. Muita gente morre assim, sem estrada até ao hospital. Entretanto, chegou um padre português, a contraluz. Fomos todos para uma capela muito antiga, à luz de vela. A filha mais velha de Faustino, cantava. A par disso, o silêncio. Faustino e Júlia apresentavam-se com as suas melhores roupas, tão elegantes quanto gastas. Pensei, parece que se desfazem-se, as roupas, as casas [...]. Faustino trazia um chapéu, que retirou muito respeitosamente assim que entrou na capela. Lembrei-me da sua casa lá em cima, das suas palavras. Emocionei-me, mas disfarcei: a falta de luz ajudou. Mais tarde saberei

³²⁶ Palaiê de peixe é uma atividade associadas às angolares, como já foi referido. Também há outras palaiês, revendedoras de outros produtos como legumes, atividade que já não se associa às pessoas deste estatuto.

que o padre vem uma vez ao mês. As pessoas daquela roça sabem quando é odia, pois este passa antes numa outra roça, ainda mais distante, e assim se espalha a notícia. Um miúdo foi baptizado: colocaram-lhe água na cabeça e já está. Os pais do menino choraram, dizendo: 'Deus há-de tomar conta dele'. Acabou a missa, que terá durado uns vinte minutos. Eu e José seguimos para baixo, de moto, completamente às escuras, voávamos entre buracos». (Março de 2012).



Fig. 7 «Antiga casa do feitor, onde vive antigo capataz e esposa, cabo-verdianos. Estamos aqui em cima, porque não podemos ter amigos`.». Junho de 2012.



Fig. 8 «Há fé e o 'livro do agricultor' em cima da mesa». Junho de 2012.



Fig. 9 «À espera só», retrato de Nham Júlia, Junho de 2012.



Fig.10 «Jogar matraquilhos ao anoitecer, em dependência de roça. Vista das casas-comboio, de uma loja de roça, e da casa do feitor». Junho de 2012.



Fig.11 «Decoração de interior de casa em antiga sanzala, em dependência de roça. Almoço conjunto: ovos frescos de J., salsichas que eu levei e água». Junho de 2012.

Neste capítulo dei conta do percurso de José, dos sonhos e projectos de infância, às dificuldades e discriminações por que passou em diferentes momentos e lugares, olhando ainda os modos como lidou com as mesmas, ao nível das escolhas que foi fazendo, nomeadamente identificatórias. A par de afirmações como «ser-se cabo-verdiano com orgulho», por parte das novas gerações e por parte dos mais idosos, existiam simultaneamente estratégias de desetnicização, devido à desigualdade de acessos – da distribuição da terra, às estradas que não são pontes, à representação política, ao custo da nacionalidade, entre outras, o que também descrevi. Analisei o que José, e outros interlocutores, consideraram como fundamental para um percurso de ascensão social e até étnica, como o acesso à cidade, assim como o que apostou em «esconder», como certas práticas linguísticas relacionadas com a estereotipização da cabo-verdianidade, o que era transversal à forrosidade e à angolaridade.

Dei conta de vários modos de se definir a cabo-verdianidade nas ilhas, relacionados quer com o estatuto de «cabo-verdiano atual»,³²⁷ de «Cabo Verde próprio» como com o estatuto de são-tomenses descendentes de cabo-verdianos com percursos de mobilidade ascendente, que se distanciam dos «cabo-verdianos di tempo» ou di roça.

Mostrei como as novas gerações investiam em ter um «pé na cidade e outro na roça», apostando em novas profissões como guias das zonas rurais que apresentavam aos turistas. Apostavam ainda no reconhecimento de diferentes referenciais ligando-se ao «país de origem» considerado hoje mais desenvolvido que STP, como a países como Angola, Portugal, Brasil, EUA, reivindicando o estatuto de são-tomenses «mais abertos», próximos dos «cabo-verdianos atuais». Estas diferentes identificações, mais ou menos valorizadas consoante o contexto, são também accionadas em viagem, nomeadamente a Portugal, onde se fala o crioulo de Cabo Verde em qualquer lado e sem problema, como referem. Neste capítulo, alertei ainda para os perigos de abordagens mais culturalistas e essencialistas, que poderão ser reificadas com certos programas de excursões às roças, onde se «vai ver como era antigamente», ao nível das estruturas das roças como dos seus habitantes, representantes de uma «outra realidade» paralela, o que é bastante problemático. Em algumas destas «viagens ao passado», omitem-se, muitas vezes, parte da História das ilhas, relacionada com a escravatura, como pude observar.

Exemplifiquei ainda o que José considerou serem os «novos poderes» dos cabo-verdianos e seus descendentes – o que não será assim tão novo - como o ter-se um pé na cidade e outro na roça, como no campo que não é roça. Investia em novos modos de se ser rural, um mundo

³²⁷ Definição semelhante à do «angolano atual e di tempo» e à do angolar di tempo.

referencial que se baseia em referenciais transnacionais, que não os dos seus avós, o que relacionei com a reivindicação de pertenças e de direitos. A par, verifiquei como são ainda persistentes os estereótipos que associam o cabo-verdiano a atividades braçais – que não de escritório - sendo inclusivamente ideologias incorporadas pelos próprios. Observei ainda a aproximação entre cabo-verdianos e pessoas de outros estatutos étnicos – pelas atividades laborais e pela zona de residência - como Bebiana, que nos fala do tempo na roça e da sua aproximação às angolares, mas também o deputado descendente de cabo-verdianos que se afirma angolar para «poder ser nacional». Demonstrei vários episódios de discriminação, muito comum nas ilhas, como a contestação da presença dos cabo-verdianos na cidade e no mercado principal, o que também se reflete na escolha da cabo-verdiana para «mulher não oficial», como é o caso de Alberta, que não foi colocada na escola. Por fim, dei ainda conta da luta pela terra e da injusta distribuição da mesma em diferentes períodos, o que colocou muitos antigos «contratados em situações de extrema vulnerabilidade, como também exemplifiquei com recurso a excertos dos diários de campo.

CAPÍTULO 6 – TOMAR COMIDA, TOMAR MULHER, TOMAR ESPÍRITO: TODOS OS OUTROS QUE HÁ EM MIM

Na primeira parte deste último capítulo, foco-me nas práticas corporais respeitantes aos consumos alimentares, pelo que analiso os estatutos de certos alimentos – como se preparam, onde se compram e consomem - e a sua relação com as categorizações étnicas e socioeconómicas. Atento, assim, nas interações «alimentares» na casa nova de Maria, no convívio com Rosa, Rui, Cláudio, Arlindo, Josefina, Joelma e os vizinhos, num almoço partilhado com «doutor», um descendente de angolanos e moçambicanos, na roça onde trabalhou «para o branco» que era a sua referência ao nível de consumos alimentares. Refiro-me, ainda na continuidade de outros capítulos, aos modos como se olham para as tongas e para as «cabo-verdianas de outros tempos», que se «tomam» apenas temporariamente. Na segunda parte deste texto, analiso processos de possessão espiritual, olhando novos modos de se estar em relação – vivências interétnicas - na morte e pela morte corporal, que é percebida enquanto a continuidade da própria vida. Analiso assim quer as hierarquizações das categorias étnicas, como as contestações às mesmas, no e pelo corpo, sendo a ambiguidade categórica, ouvida pelos e nos espíritos que se tomam, o espaço de outras socialidades – de protesto – que informam reformulações categóricas. Neste sentido, descrevo o transe das meninas da escola da cidade, as histórias partilhadas por Arlindo sobre os espíritos do dia-a-dia, as homenagens aos mortos de 1953, e por fim, as visitas aos curandeiros, onde pude ouvir os espíritos³²⁸ falar.

6.1. Maria e as práticas na casa nova: 'já posso pegar menina da roça'

Maria³²⁹ inaugurou a casa nova em Maio de 2012, uma vivenda de cimento de dois andares localizada num bairro perto da capital. Este era um bairro heterogéneo, tanto ao nível das pertenças étnicas como de estatutos socioeconómicos, o que era bem notório na diferença do tipo de casas posicionadas lado a lado, o que se distinguia da rua de Rosa. Era um bairro menos conceituado, que estava a sofrer alterações com a construção de um condomínio de luxo, numa ponta fronteira do mesmo. A casa nova de Maria era um dos símbolos do poder estatutário e do seu percurso de ascensão: o ter a sua própria casa e o ter uma casa em betão, aspiração de resto comum aos restantes são-tomenses. Este era um projeto de uma vida para a maioria das pessoas (poucos o concretizavam), no qual cada obra, cada remendo, equivaliam a uma

³²⁸ Vários são os estudos que se focam no estudo dos fantasmas e espíritos ao se analisarem contextos de violência, nomeadamente colonial, ver por exemplo Avery Gordon (2008).

³²⁹ Como referi, Maria tinha 40 anos, era licenciada - frequentava ainda um mestrado *online* – e tinha uma ótima posição profissional. Era divorciada e tinha 2 filhos pequenos, de 8 e 5 anos. Em 2014 voltou a casar, com um forro de prestígio.

determinada fase no percurso de vida de uma pessoa e de uma família. Recordo as casas inacabadas de José, da cidade e do campo, ou a vivenda de luxo de Josefina, cujas obras estavam em curso há 10 anos ou o desejo de Rui de poder um dia vir a cercar a sua casa/terreno na Trindade. A própria casa de Rosa, como a de Arlindo, foram sofrendo acrescentos ao longo dos anos não sendo percepcionadas como um projecto finalizado, pois haveria sempre algo a melhorar.

Como já foi dito, Maria cresceu num subúrbio da cidade, para onde migrou aos 8 anos de idade com a mãe e o irmão mais novo, tendo vivido numa roça até essa data, roça na qual a mãe trabalhou a vida toda. Joelma construiu uma modesta casa de madeira perto da cidade e tornou-se vendedora ambulante no mercado. Aí residia com o filho, diagnosticado com um esgotamento mental, atribuído ao facto de ter sido «muito estudioso, estava sempre no computador», dirão Joelma e Rosa, evocando os malefícios da «tecnologia moderna». O rapaz frequentou o ensino superior, que teve de interromper devido ao seu estado de saúde. As irmãs mais velhas de Maria, filhas de diferentes pais, residiam em roças, onde trabalhavam. Não avançaram nos estudos, ao contrário de Maria e do irmão. Como já foi referido, é comum a diferença de estatutos - socioeconómicos e até étnicos - entre familiares até relativamente próximos, como irmãos e filhos. Se Maria é já considerada são-tomense (embora descendente ou «cabo-verdiana»), a sua irmã mais velha é olhada enquanto «cabo-verdiana de roça», vendedora de produtos hortícolas nas imediações da mesma. Se a mobilidade de Maria foi projetada pelo percurso da sua mãe, Joelma também beneficiava, hoje em dia, da posição da filha. Estava inclusivamente a frequentar as aulas de alfabetização na cidade, apesar de estar sempre a ameaçar desistir. Maria insistia para que não o fizesse. Maria era muito crítica em relação à mãe: não queria, por exemplo, que esta vendesse os produtos que plantava na sua horta da cidade, o que considerada uma vergonha, como não queria que cozinhasse de 'certa maneira'. Em 2012, Maria «chamou da roça» uma sobrinha: Joana, de 16 anos, com quem passou a viver e que era quem tratava da lida da casa, quem cozinhasse e também tomava conta das crianças. Joana era filha de um irmão de Maria, emigrado há muitos anos em Angola, e de uma angolar de São João dos Angolares, em cuja casa residi por um curto período. Este irmão de Maria deixou de dar notícias e não prestava qualquer apoio à família que deixou para trás, à mulher e aos 6 filhos, irmãos de Joana. Como pude verificar, a união entre cabo-verdianos e descendentes e angolares era frequente, mesmo que fosse apenas temporária.

O ato de «pegar uma menina da roça» (ou da vila do interior), parente ou não, era uma prática comum a várias gerações de forros, sendo revelador do estatuto de quem o poderia fazer, como

já foi referido. Maria, ao escolher fazê-lo, afirmava-se enquanto são-tomense de determinado estatuto. Um dia comentou comigo sobre uma amiga portuguesa, residente nas ilhas há vários anos: «A Mariana também tem uma menina como eu tenho a Joana. Hoje vamos levá-las a sair à discoteca X», referindo-se um local muito em voga na capital, parecendo estar a exhibir Joana e o que esta representava para si, para a sua posição socioeconómica e até étnica.

6.1.1. Joana: um modo de «vir sair na cidade»

Estas meninas que se «pegam» passavam a habitar a residência das «senhoras da cidade», como aconteceu com Rosa, Alberta, as raparigas que viviam com a avó Bibi, entre outras. Estas passavam a desempenhar a lida da casa e a algumas era-lhes permitido prosseguir os estudos no liceu nacional, como aconteceu com Rosa, praticamente uma excepção. Maria dizia, com muito orgulho, ter ido buscar Joana «à roça», referindo-se na verdade a São João dos Angolares, sede do distrito de Caué, terra com «estatuto de roça», no seu entender como no de muitos. A própria Joana acabará por também dizer «lá na roça», lugar que opunha à cidade onde agora residia. Joana mostrava-se entusiasmada por habitar na cidade, por considerar ter outros acessos: fazia referência às discotecas que poderia passar a visitar, à feira do ponto onde poderia adquirir roupas que vinham «lá de fora»; olhava a cidade enquanto um lugar onde poderia alargar as socialidades, sendo também uma oportunidade para deixar de ser vista – e de se ver – enquanto «miúda de roça». A cidade era também para ela, um lugar para «sair e deixar de ser o que se era». O mesmo sentimento observei junto de algumas meninas que viviam numa congregação religiosa³³⁰ em São João de Angolares, para onde foram viver para poderem frequentar o ciclo preparatório. Eram jovens que vinham de dependências de roças distantes, muitas eram descendentes da 3ª e 4ª geração de antigos contratados de Cabo Verde e algumas descendentes de angolares que também habitavam nessas roças, a sul. Para além de poderem prosseguir os estudos, olhavam a oportunidade de viverem na sede de distrito, enquanto uma hipótese de fazerem novas amizades e até namoros, sendo que algumas idealizavam engravidar e casar, enquanto uma estratégia de fuga à pobreza extrema dos locais de onde vinham. Uma das freiras da congregação, reproduziu o estereótipo de que tenho vindo a falar sobre o tal *ethos* de união e trabalho dos cabo-verdianos, ao queixar-se do comportamento das jovens: «claro que há exceções, essas exceções são normalmente as filhas e netas dos cabo-verdianos [...] muito diferentes, mais educados, mais unidos, mais trabalhadores, mais ligados à família, dão muito mais importância aos estudos, muito diferentes

³³⁰ Era um grupo de freiras de diferentes nacionalidades, como espanholas e angolanas, aí instaladas há cerca de 20 anos e que recebiam as meninas das roças mais isoladas do distrito de Caué.

dos angolares», disse.

6.1.2. «Vida que Maria tem?!»; Joana: «roubar o quê?»

Joana tinha o 6º ano incompleto e supostamente tinha ido para a cidade para poder estudar no liceu, o que acabou por não acontecer, segundo me disseram, devido à sua idade, pois teria de frequentar o curso nocturno, o que levantava uma série de questões, entre as quais, os filhos de Maria não poderiam ficar sozinhos em casa, até porque Maria chegava tarde, por volta das 22h00.³³¹ Este era aliás um assunto muito comentado, em tom de troça e reprovação: «Vida que Maria tem?! Mãe dela, minha tia, não admite! Zanga muito! Mulher que não tá em casa?!», dizia Joana. A mesma opinião tinham Rosa e Arlindo. Em relação aos estudos, à própria Joana não agradava a opção de andar sozinha à noite, segundo me confessou, medo que não era desmistificado pela tia. Esta situação também não seria do agrado do seu namorado de longa data, oriundo de São João dos Angolares e recém-emigrado em Angola, com quem Joana falava muito regularmente. Este regressou a São Tomé em 2013, tendo ido viver com Joana, numa casa que construíram em Angolares. Joana deixará a casa de Maria em finais de Junho de 2012 – altura em que também me mudei para uma pensão na cidade – tendo sido acusada pela tia de vários furtos. Ao que parece, Joana ia roubando aos poucos a tia: esta dirá que Joana lhe roubou coisas como roupa, nomeadamente cuecas, talheres, toalhas de banho, lençóis, o que teria distribuído pela mãe e irmãs «na roça». Mais tarde, lembrei-me de um episódio – registado nos diários - que ocorreu à chegada a São João dos Angolares, na altura em que lá residi, em casa da mãe de Joana. Ao sairmos da cidade, reparei que Joana levava uma mochila enorme, o que estranhei por termos combinado ficar apenas 7 dias. Na noite da chegada, Joana e as irmãs fizeram uma passagem de modelos com a roupa que Joana trouxera da cidade, na sala da casa, muitíssimo entusiasmadas. Lembro-me de ter perguntado algo a esse propósito e Joana respondeu que tinha comprado toda aquela roupa «no fardo»,³³² com a mesada que a tia lhe dava. Nesses dias, Joana acabou por também me roubar todo o saldo de cartão do meu telemóvel, tendo-o o gasto em ligações para Angola. Acabo inevitavelmente por me lembrar de Scott (1990) e da sua teoria do infrapolítico: Joana roubava e oferecia os pertences da tia bem-sucedida da cidade, distribuindo-os «na roça», como que reivindicando, desse modo, aceder ao seu estatuto, uma posição que queria para si como para as irmãs. Joana queria vestir como a tia, vestir o que era dela, até peças bastante íntimas. Joana queria comer como Maria, comer o que era dela – pelos talheres, pelas toalhas de mesa - numa ligação bastante estreita entre corpo,

³³¹ Razão pela qual acabei por conviver muito pouco com Maria em sua casa, tendo passado muito tempo com Joana e os miúdos.

³³² Trata-se de roupa em segunda mão, vendida na feira da cidade, vinda «da Europa», mas também de outros países, como África do Sul, Angola, Senegal.

incorporação, mimese e aspiração a certas categorias identificatórias e estatutárias, através da manipulação dos bens de outrem, que seriam símbolos que se constituíam enquanto «ethnic homelands themselves» (Harrison, 2007:97).

Como explicitarei noutros capítulos, a esfera do infrapolítico em Scott, possibilita a análise da incorporação hegemónica ao serem analisados os modos como «os subordinados» socializavam mostrando aceitar o poder, negando-o na verdade pelo recurso recorrendo a ações subversivas, como o roubo dos bens da tia bem posicionada por parte da «sobrinha- empregada». Segundo este autor, quanto maior fosse a disparidade de exercício de poderes na relação entre as pessoas, maior a necessidade de sofisticação da ritualização da relação, recorrendo-se a máscaras³³³ manuseadas com mais cuidado, revelando-se a importância do disfarce como da vigilância nas relações de poder. Ainda segundo Scott, existiriam formas sistemáticas de subordinação social, que seriam simultaneamente estruturas rotinizadas de resistência, menos evidentes ao observador desatento, pelo que insiro nesta esfera as ações de Joana.³³⁴ Ou seja, numa análise *Scottiana* da situação, dir-se-ia que existiria apenas uma aparente conformidade em Joana em relação à tia e ao seu controle e exigências, relação que na verdade esconderia uma série de ações escondidas (e de disfarces) que evocariam resistência e contrapoder que culminariam no roubo quotidiano dos pertences da tia. Maria era, sem dúvida, muito escrutinadora em relação às ações de Joana – tal como Rosa fazia consigo – tal como fazia também com a sua mãe, uma «cabo-verdiana de roça», nomeadamente em relação aos comportamentos alimentares/corporais que exigiam, no seu entender, vigilância como repreensão. Relembro ainda a este propósito a visita de uma outra sobrinha de Maria, Ana, que foi recebida nas férias da Páscoa, o que descrevo abaixo.

6.1.3. Ana e Joana, a disputa de estatutos: saber preparar em condições o sumo de Maria

Ana tinha 15 anos e era descendente de cabo-verdianos, sendo olhada enquanto «miúda da roça», residente numa dependência. Maria zangava-se muito com os seus hábitos, dizendo coisas como: «fica a sentar assim?! de pernas abertas», ou «você lavou as mãos quando fez o sumo?! Eu zango você se não lavar as mãos!», repreensões que fazia em frente às visitas que por vezes vinham almoçar, como Jean, com quem falava em francês. O mesmo vi fazer com Joana, que era quem cozinhava, intercalando com um ou outro elogio: «o sumo de caja manga está bem feito, parabéns Joana». Relembro o consumo do Compal de maçã por parte de Rosa, bem como as suas afirmações sobre um dos seus hábitos preferidos quando de viagem a

³³³ Remeto para as máscaras a que também se referiu Frantz Fanon (1952) ou Goffman (1988 [1963]).

³³⁴ Haveria raras exceções de resistência explícita como as revoltas e revoluções históricas, de confronto aberto e directo entre subordinados e dominantes.

Lisboa: «Em Lisboa adoro beber sumo de laranja, lá no Chiado. É tão docinho. E é caro, hei?», como se o preço validasse a preciosidade do produto. Josefina e Arlindo concordaram com Rosa, afirmando adorar fazer o mesmo: beber sumo de laranja³³⁵ no centro da capital da antiga metrópole, uma poderosa afirmação estatutária no seu entender.

Como pude observar, Joana e Ana disputavam inúmeras vezes o seu estatuto: «Mas tu és angolar! Como vais saber preparar em condições o sumo de Maria?!», dizia Ana. «Cala-te! E você?! cabo-verdiana da roça!», respondia Joana. Uma tarde Ana proferiu o seguinte em relação a Joana: «Ela é angolar, ela não vai saber o que é português!», referindo-se à língua. A outra respondeu: «Ela diz bólacha em vez de bolacha, porque é crioulo de Cabo Verde» gozando com a pronúncia da prima. E acrescentou: «Gente da roça [X] é assim, têm sangue quente». O filho mais velho de Maria concordou e riu-se muito. Ana ficou à beira das lágrimas. Recompondo-se, disse: «Eu ao menos sou afillhada de Maria. Joana não é sobrinha não, gente de angolares sobrinha de Maria?!», reiterando o estereótipo da inferioridade dos angolares. Joana por sua vez, sublinhava a não pertença da prima a São Tomé, o que se provaria pela pronúncia «incorrecta»³³⁶ do português: Ana falaria língua e sotaque «de gente que veio de fora», gente gabão. As discussões eram constantes entre as duas primas, sendo que numa tarde depois do lanche, começaram a falar sobre tons de pele. Ana, que tinha um tom de pele mais claro que o de Joana, acabou por ofender as pessoas «mais escuro», referindo-se inclusivamente ao filho mais velho de Maria: «esse é muito preto»,³³⁷ o que provocou o choro compulsivo da criança. Joana defendeu-o, colocando-me a seguinte questão: «A Ana pode ser clarinha, mas em Portugal somos todos pretos, não é?!». É extremamente significativo o facto de Joana recorrer a Portugal³³⁸ para exemplificar como noutro contexto, os estatutos étnicos de São Tomé contam muito pouco, pois todos passariam a ser percepcionados enquanto «africanos» e/ou descendentes de africanos, o que teria menos valor, colocando-os em posição de igualdade ao se sentirem desvalorizados do mesmo modo. Em São Tomé, Ana era associada ao estatuto de uma cabo-verdiana «como os avós; di tempo», devido ao seu estatuto socioeconómico, denunciada pelas roupas gastas que possuía, o que era comentado por Joana. Quanto ao episódio com o filho de Maria, esta teve conhecimento do ocorrido nessa tarde, tendo dito na presença das sobrinhas: «Para a próxima dizes que és escuro, mas que és um preto fino!», fazendo referência ao seu estatuto socioeconómico. Ainda nessa noite, assistimos em

³³⁵ Um fruto que em STP é amargo.

³³⁶ No seu entender, note-se

³³⁷ Seria quase um «pletu lululu» ou muito escuro ou como «um preto da Guiné», como me disse uma entrevistada em São João dos Angolares, acrescentando que «ver uma pessoa escura assim?! É para fugir! Lá em Portugal tem muitos não é? Tenho muito medo», disse-me.

³³⁸ Joana tinha visitado Lisboa integrada num grupo de «dança tradicional de Angolares» que atuou num festival que ocorreu no Parque das Nações

conjunto a um programa de televisão, comentado por Joana: «Angola tem muita fama! Já não precisa de mais, não achas?» perguntou-me.³³⁹ Em casa da sua mãe, em São João dos Angolares, o pano que cobria o sofá da sala tinha inscrito «Angola». A mãe usava normalmente uns brincos com a forma do continente africano, o que achei também muito interessante no que diz respeito à ativação de outros referenciais: é que se Rosa e Josefina e até José, se afirmavam distantes da África continental, o mesmo já não acontecia com Joana e a sua família mais próxima. Chegámos a ir juntas a um festival³⁴⁰ que ocorreu por ocasião do aniversário de Luanda, junto ao museu da capital. Ouvia-se *kuduro*, uma dança de que Joana era fã, praticando-a diariamente em casa, entre desfiles que fazia em passerelles imaginadas, ao som da música de Angola como do *Shine bright like a Diamond*, da Rhianna. Numa outra noite, fomos com Maria a um dos jantares no quintal de Rosa, para o qual Joana foi convidada apenas dessa vez. No final da refeição, Maria pediu à sobrinha para que demonstrasse os seus atributos de bailarina. Esta escolheu dançar *kuduro* o que ofendeu Rosa por achar um «tipo de dança indecente». Rosa, depois de ter sido informada dos roubos de Joana, afirmou que não se esperaria outra coisa, tendo culpado Maria pela falta de «supervisão», tal como fizeram Arlindo, Josefina, João e até José. Todos eles referiram ainda que esta não era uma boa dona de casa e foram ainda tecidos comentários pouco agradáveis em relação ao modo como Maria educava os filhos, tendo sido considerada uma má cuidadora, ausente e pouco responsável. Arlindo era o mais crítico, seguido de Rosa.

6.1.4. Maria: «Eu agora só uso chá de loja»

Maria, na casa nova, dizia: «Eu agora só uso chá de loja», referindo-se ao chá de saqueta por oposição às folhas «naturais», plantas muito usadas por Joelma, Rosa e Josefina. Apostava ainda no consumo ocasional das maçãs importadas da mercearia portuguesa, como de outros produtos muito caros, como o queijo e fiambre da mesma loja, tal como fazia Rosa. Um dia disse a Arlindo, que tinha ido almoçar: «Agora vou começar a fazer como dona Rosa e congelar os restos [da comida] e depois fazer coisas com o que sobrar», referindo-se ao facto de ter geladeira, e sobretudo, electricidade de modo mais regular. Na casa nova, no que esta representava para o seu percurso de ascensão, poderia adquirir outros hábitos e consumos, nomeadamente alimentares, adquiridos nas mercearias chiques da capital. No mesmo sentido, contou sobre os seus planos para o terreno – ainda por desmatar – que rodeava a casa nova, dizendo querer aí construir um quintal como o de Rosa «quero pôr aqui uma mesa grande para

³³⁹ Remeto para a fotografia 33, em anexo.

³⁴⁰ Entre tantos outros a que fomos juntas e com os filhos de Maria

comer, como tem Dona Rosa e fazer uma cozinha cá fora, com forno de lenha tradicional» ao modo de uma «verdadeira são-tomense tradicional», que era como se descrevia Rosa. Maria investiu também na prática das caminhadas junto à marginal³⁴¹ da cidade e iniciou uma determinada dieta alimentar. Relembro os ideais em relação ao corpo, referidos anteriormente, diretamente relacionados com o estatuto étnico e socioeconómico. Se a mulher forro³⁴² não deveria ter barriga, o oposto era esperado em relação ao corpo de uma «verdadeira angolar»³⁴³ devido à ingestão desmesurada de vinho da palma, sendo este o estereótipo dominante. Já uma cabo-verdiana «di tempo», ou atual mas «di roça», possuiria, na visão hegemónica, um corpo de trabalho: seco, áspero e gasto. Maria, muito magra, queria «um corpo como o de Rosa». Rosa falava inúmeras vezes, como já se disse, da importância da «comida caseira e tradicional», como a fruta-pão, o tipo de peixe, o calulu, bem como da importância das dietas equilibradas para se ter o corpo certo.³⁴⁴ Maria fará o mesmo na casa nova, onde costumava assistir ao programa «comer saudável, viver saudável», que passava na televisão nacional. Um dia à noite, falava uma nutricionista brasileira, que aparecia no ecrã com frequência, ditando «o que se devia e o que não se devia comer». Maria ouvia-a com toda a atenção: «Ela agora está em França, viajou, está lá agora», disse-me. E contou, quase em sussurro: «Eu também tenho muito cuidado com o que como e cozinho, quando estava em casa da minha mãe, eu ralhava muito com ela, *são outros hábitos*. Mas depois deixei disso, porque estava sempre a chateá-la». O mesmo controle crítico fazia, como referi, em relação às práticas de Joana e Ana, tal como Rosa fazia consigo. Maria privilegiava, sem dúvida, certas práticas e referenciais associados a pessoas de estatutos mais valorizados que o da sua mãe, apostando em fazer semelhante nos mesmos termos. Valorizava assim as práticas e discursos de Rosa, Josefina, Mariana, Jean, a nutricionista brasileira, afastando-se de práticas e consumos que

³⁴¹ Tal como Josefina e a tia Julieta. Era muito comum verem-se pessoas a fazer *jogging* na marginal, em qualquer dia da semana, de manhã muito cedo ou ao fim do dia. Gustavo e Rui também o faziam em 2004 e cheguei a acompanhá-los nessa altura.

³⁴² Um «verdadeiro» homem forro de prestígio, como referi noutro capítulo, teria um «corpo de escritório», podendo por isso exibir uma «barriguinha», reveladora do seu estatuto e profissão.

³⁴³ Sobre o «corpo di angolar» leia-se Feio (2008:64-65).

³⁴⁴ Seguem-se alguns excertos dos diários de campo relativos às dietas, que recolhi no quintal de Rosa, protagonizados por Rosa e por Josefina: «Vou comer sopa. Josefina já tomou, estou muito gorda, assim é vergonha», disse Rosa; «Josefina estava a trabalhar no *pc* na sala. Mais uma vez falámos de dietas. Josefina repetiu como uma vez emagreceu 6/7kg pois também fazia exercício com várias raparigas e um instrutor a quem pagavam para treinar perto de casa»; «Dona Rosa foi de manhã para o dentista. Disse-me que também já fez os seus exames do colesterol. No Domingo veio cá almoçar a sua 'ginecóloga', uma médica cubana e comeu-se calulu. Só estavam presentes mulheres, eu, Josefina, Rosa e a médica. As conversas foram basicamente sobre dietas e perda de peso»; «Josefina está a fazer regime e diz que perdeu 8 kg no ano passado. Outro dia fez limonada 'pois ajuda a emagrecer', disse»; «Josefina estava a pesquisar na internet as propriedades do mangustão, que comprou na mercearia portuguesa. Ouviu dizer que ajudava a emagrecer»; «na porta do seu quarto estão vários recortes de revistas francesas com dicas de exercícios para emagrecer»; «na cozinha do quintal de Rosa está uma tabela da 'dieta ideal' dividindo-se o consumo dos alimentos pelos dias da semana»; «Rosa diz que vai comer bombom, mas logo de seguida queixa-se muito por estar a engordar, que em nova era bem esticadinha».

associava – e que se associam hegemonicamente – à cabo-verdianidade «de roça», representada pela própria mãe, sobrinhas e irmãs. Poder vir a consumir comida de «loja», como o chá de saqueta de Jean e Mariana,³⁴⁵ as maçãs ou o fiambre da mercearia portuguesa, eram disso um bom exemplo, como se os seu consumo legitimasse – e assegurasse – a sua pertença à cidade e a outros estatutos.

6.2. Maria e o falso calulu; da mimese

Antes da inauguração da casa nova, Maria mostrava-se muito insegura no que dizia respeito à decoração da mesma. Pedia sugestões ao casal de franceses, a Mariana, a Josefina e também a Rosa e Arlindo, que foi quem orientou as obras. Acabou por optar por uma parede de cor berrante na sala «como se faz lá fora». Decidiu ainda, com o consentimento e aprovação de Rosa, pedir a bênção da casa a um dos padres da sé capital. No dia da inauguração – a tal festa para a qual José não foi convidado, nem as irmãs de Maria residentes nas roças – escolheu servir como prato principal o calulu, considerado o prato mais tradicional de STP «comida típica de forro, próprio São Tomé», o que foi alvo de escrutínio e gozo por parte de Rosa e da família. Escutei a este propósito, no quintal de Rosa, na véspera da inauguração: «Maria vai servir calulu! Quanto tempo vai cozinhar?!», disse Rosa aos filhos e a Arlindo. Todos se riram muito, sobretudo Arlindo. No dia da festa, ouvi ainda os seguintes comentários proferidos entre eles, em surdina: «você provou?! não colocou a erva x, Maria a fazer calulu! Eu não vou comer», dizia Rosa. Todos se mostraram muito desconfiados em relação ao calulu cozinhado pelas mãos de Maria, inclusivamente Joelma, a própria mãe. Segundo Rosa, Maria não estaria habilitada a cozinhar o «verdadeiro calulu», sentindo-se desconfortável com a sua tentativa, talvez até «usurpada». Apesar do seu estatuto socioeconómico, Maria continuava a ser considerada «uma cabo-verdiana» representando até alguma exterioridade: Maria era ainda «um pouco gabão». As suas apostas em se tornar/fazer «como Rosa», nomeadamente no que dizia respeito aos pratos que servia na casa nova, eram percepcionados por Rosa enquanto «excessos de semelhança», o tal conceito de «over-resemblance» a que se refere Harrison, falando ainda de uma espécie de «claustrofobia cultural» (2007:60).

Maria tentava «fazer como Rosa», frase sua, valorizando ainda as práticas e sugestões de outras pessoas como Mariana, Josefina, tia Julieta, Arlindo, Jean, a nutricionista brasileira da televisão, pessoas inseridas nalgumas das categorias mais prestigiadas das ilhas atlânticas.

As ações miméticas entre pessoas de diferentes estatutos – étnicos e socioeconómicos – são algo

³⁴⁵ Rosa no entanto valorizava antes o consumo das plantas tradicionais para o chá, assim como Josefina.

muito comum, sendo até uma particularidade da etnicidade. Seria através da mimetização³⁴⁶ de certas práticas sociais – como os consumos alimentares – associadas ao ‘grupo’ mais valorizado (como os forros) que se tentaria ascender de estatuto, como explica Simon Harrison (2007). Este processo poderá ser interpretado pelos mimetizados, o caso de Rosa, enquanto práticas que colocariam em risco a sua «essencialidade identitária» e estatutária (2007:36). As fronteiras étnicas tornar-se-iam particularmente protegidas por quem se sentia ameaçado, tornando-se apreensíveis práticas relacionadas com o simbolismo das acções produzidas nos e através dos corpos, como os consumos alimentares (*ibid*: 98). As fronteiras que se evocam necessitariam de constante protecção e de permanente reformulação, constituindo-se enquanto «[...] a key element in the ideologies of fixed identities» (*ibid*). Rosa sentir-se-ia ameaçada e até roubada – pelas aproximações ao estatuto de Rosa por parte de Maria – como se só as pessoas do seu estatuto étnico pudessem reivindicar certo tipo de práticas, como as de preparar e servir o «verdadeiro calulu». Esta acção de Maria como que mancharia/contagiaria de algum modo a categoria de «forro genuíno e di tempo»: Maria não poderia nem saberia, mesmo e apesar de protagonista de um percurso de ascensão, fazer o prato que representava a forrosidade *di tempo* e a própria são-tomensidade. Rosa, no entanto, poderia fazer cachupa, prato associado à cabo-verdianidade, mesmo que arriscando uma versão mais «pobre» do mesmo, como contou.³⁴⁷ Rosa também poderia cozinhar e servir até a fuba, alimento associado aos «tongas», pois nenhuma destas práticas colocava em causa o seu estatuto. Rosa contou que aprendeu a fazer cachupa em «casa dos meus primos fazíamos tudo, tudo, tudo [...] cachupa, calulu, blablá, sopa, carne, caldeirada. Aprendi a fazer muita coisa, a fazer uma comida chacuti com cabrito, uma comida indiana muito boa». Disse ainda que fuba «também uso», apesar de não considerar típica de forro «como é a fruta-pão ou a banana assada». Relembro que um dia Maria convidou³⁴⁸ Gustavo para o almoço na casa nova, tendo mandado Joana cozinhar «banana pão com peixe», o que agradou a Gustavo, que afirmou: «isso é comida de forro». «É», respondeu Joana, indiferente. Num outro dia no quintal de Rosa, esta decidiu servir fuba a um seu afilhado recém-chegado de «Camarate, Portugal», onde residia.³⁴⁹ Este rapaz era considerado de outro estatuto, gente «mais pobre». Ao almoço, Arlindo afirmou que «fuba é tonga. Até na comida tem discriminação!», disse, rindo-se muito. Rosa confirmou, afirmando

³⁴⁶ Para se aprofundar o tópico da mimese leia-se, por exemplo, Taussig (1993).

³⁴⁷ «Rosa escolhia o milho para a chupa, com os seus óculos postos. Disse: ‘Vou despachar almoço cedo, que cachupa não custa’. Referiu que fazia cachupa pobre pois ‘se eu for a fazer uma cachupa rica é um bom bocado de dinheiro, eu tenho de meter galinha, chouriço, carne salgada, salsicha, tudo isso! Fazemos dentro das nossas condições’» (excerto de diário de campo, 2012).

³⁴⁸ Porém faltou ao almoço.

³⁴⁹ Ao almoço discutiu-se política, um tema muito comum neste quintal. Este afilhado de Rosa afirmou que a crise em Portugal se devia muito «aos ciganos, que vivem dos subsídios», remetendo para a rivalidade entre pessoas mais próximas ao nível do estatuto, como tendo vindo a referir, o que é transversal a diferentes contextos nacionais.

que não iria comer fuba, preferindo «comer fruta [pão]! Adoro! Peixe com fruta!». Nesse almoço, havia ainda a opção de se comer o peixe com esparguete: «Joana não quer esparguete?», perguntou-me Rosa, espantando-se por eu preferir a «comida local», pelo que comi de tudo um pouco. Se Maria ambicionava ser como Rosa, querendo ascender de estatuto socioeconómico e também étnico, também pelo corpo, Joana queria ser como Maria, segundo o mesmo tipo de aspiração. Relembro porém que estes processos de mimese e de incorporação de atributos supostamente essenciais e inalienáveis associados a determinada categoria étnica («forra verdadeira» em Rosa; cabo-verdiana «atual e de cidade», já são-tomense, em Maria) constituem-se enquanto processos temporários e reversíveis. Aliás, os estatutos de determinadas práticas³⁵⁰ e bens não são nem definitivos nem únicos, pelo que os objectos disputados adquirem constantes resignificações por se inserirem precisamente em processos móveis porque contextuais (*ibid*), como também tenho vindo a exemplificar e como aqui descreverei melhor.

6.2.1. A cópia que pode matar; etnicidade e corpo

Relembro o extremo cuidado que Rosa dispensava na preparação das refeições em sua casa, não deixando as empregadas cozinhar. Rosa abriu uma ou outra excepção em 2014, com Emília, a empregada que era do seu estatuto étnico e que Rosa tratava com cerimónia, o que não acontecia com Elsa (ver capítulo 3). Rosa considerava-se muito arreigada aos seus valores e «educação tradicional» [expressão sua] no que respeitava às práticas relacionadas com a preparação dos alimentos, muitas das quais teria como que ´refinado` junto da família importante da capital, assim como junto do marido, segundo referiu: «meu marido não admitia [...]. Ele dizia que a mãe dele ensinou-lhe, eu também já tinha ouvido isso, que não se come essas carnes assim, sem passar por água quente, com um bocadinho de folha». Teceu mais considerações em relação ao modo correto de preparar o calulu, prato que se comia duas vezes por semana em sua casa, acompanhado pela sobremesa izaquente. Este era aí cuidadosamente confeccionado com algumas das ervas do quintal, que tinham fins medicinais. Noutras casas onde estive, bem mais pobres, vi servir-se o calulu num ou noutro domingo, um prato diferente do de Rosa, em termos da quantidade e variedade de alimentos e ervas. Rosa referiu-se, mas do que uma vez, ao tópico da higiene e dos produtos que se deviam e que não se deviam comprar

³⁵⁰ Também Bourdieu (1979) escreveu sobre a importância da análise das práticas corporais e dos seus significados simbólicos. Como já referi na introdução, segundo Curto, Domingos e Jerónimo, uma atualização da pesquisa realizada por Bourdieu revelaria também as «mobilidades e novos significados de diferentes práticas distintivas» bem como as resignificações dos objetos que as envolvem (2010 [1979]: XXVIII-XXIX).

no mercado da capital, ainda a propósito do calulu: «por exemplo, eu faço calulu aqui em casa e vai-se para o mercado e compra-se peixe já fumado. E ele [marido] dizia-me que não. Que eu teria que comprar peixe fresco, até agora ficou como hábito. Tu tens de comprar peixe fresco, lavar, pôr um bocado de sal e pôr a fumar. Para o calulu. Comprar lá no mercado não. Porque ele diz que o peixe fumado lá do mercado não tem higiene».

Ainda sobre o significado do calulu e da importância do modo como era confeccionado e por quem, descrevo um encontro com Cláudio na galeria de arte da capital, onde tínhamos combinado almoçar. O almoço era precisamente o calulu, prato que pedi. Cláudio recusou-se a almoçar e ficou muito zangado ao observar o prato que me foi servido: «isso é calulu?! Eu não como isso! Isso é muzumgué!», disse à moça que me serviu. Esta concordou e riu-se. Cláudio explicou-me que havia «o calulu dos mais pobres e o calulu verdadeiro [que] folhas cozem 24 horas! Que mulher tem tempo para isto? De um estatuto mais alto não?», referiu. Ou seja, este prato, na sua versão «verdadeira», não era apenas atribuído aos forros, como aos forros de um certo estatuto socioeconómico, sendo portanto um prato só para alguns. Seguindo esta lógica, Maria, descendente de cabo-verdianos, apesar de bem posicionada ao nível socioeconómico, nunca poderia cozinhar um «verdadeiro calulu», devido ao seu estatuto étnico e por não ser sequer considerada uma boa dona de casa ou mãe/mulher ideal. Maria, não estaria certamente 24 horas a cozinhar, devido ao seu «estilo de vida», que era criticado por Rosa, Arlindo e até pela sua mãe, como já referi. Quem comesse o seu calulu – considerado uma fraca cópia do verdadeiro – arriscaria a própria vida, até porque com «as ervas não se brinca», como referiam Rosa, Arlindo, Josefina, Cláudio, Rui, entre tantos outros. Cláudio afirmou exatamente isto, alertando para os perigos de se comer o «falso» calulu: «O muzumgué é feito no mesmo dia! Gente faz calulu no mesmo dia, quem é que vai comer isto?! Existem folhas que têm de cozer 24 horas! Só a cozer, a cozer, a cozer, que até dá para chatear. Há uma espécie de mandioca que você tem de cozer 4 vezes! Se comer antes das 4 vezes, morre, porque a coisa dela é nociva para o corpo humano, chama mandiocanzala.³⁵¹ Cozer, despejar água, com nova água voltar a cozer, despejar, pôr nova água, volta a cozer». À medida que proferia estas frases, muito irritado, começou a falar em crioulo forro, o que achei bastante significativo. Ao descrever o modo certo de preparar o «verdadeiro calulu», fê-lo na *língua da terra*, intercalando com o português: a língua forra falada ao descrever-se o modo como se deveria cozinhar o verdadeiro calulu. Ainda em relação ao prato que me foi servido, referiu: «O que é isto?! Isto nem mata a fome, é só para brincadeira!», afirmou Cláudio ainda em relação ao falso calulu, que poderia

³⁵¹ A mandioca pode ser mortal se não for convenientemente tratada.

até causar a morte. Referiu-se à quase-morte da avó paterna, que aconteceu precisamente devido ao uso incorrecto de uma determinada planta no calulu: «Ela teve problema com isto. Não morreu de verdade mas compraram caixão e tudo! E iam enterrá-la, mas depois viram umbigo dela a mexer, aí chamaram enfermeiro, deram coramina e mais não sei quê lá, conseguiu viver para mais 10 anos».

Como tenho vindo a referir, este é um contexto no qual há uma grande desconfiança e hipervigilância em relação ao que se come, de onde vem o que se come, onde se compra, de quem é o que se come, como é cozinhado, temendo-se envenenamentos e intoxicações. Estas, poderão dar-se pela manipulação indevida dos alimentos «naturais»³⁵² e «da terra», como pelo consumo de alimentos que vêm de fora, contaminados por «químicos e aditivos»,³⁵³ como descreverei melhor. Dá-se extrema importância assim aos países de onde vêm os alimentos, como à origem étnica e socioeconómica de quem os cozinha (e de quem os planta e vende) como também ao seu «comportamento», como vimos no caso de Maria. Tal como referido noutra capítulo, Rosa e a família, consideravam fundamental conhecerem alguém de confiança ligado às atividades agrícolas e ao conhecimento das plantas tradicionais, como era o caso de José, papá João e a esposa, Arlindo e a sua mãe, entre outros. Teceram mesmo considerações sobre o comportamento e higiene destas pessoas, como a esposa de papá João que era «bem quietinha» sendo ainda mulher de alguém «muito trabalhador» e que respeitavam por isso. Como também referi anteriormente, se alguns forros compravam alguns produtos específicos «na mão de cabo-verdiana», havia também quem se recusasse fazê-lo, como Rui.³⁵⁴ Consumir «os verdadeiros produtos» pelas «mãos certas», seria a garantia de que não se adoeceria, de que não se morreria, tratando-se quase de uma questão de fé.

Tenho vindo a demonstrar a relevância das práticas corporais – relembro o exemplo do cabelo, dos trajes das mulheres, como o quimono - e a sua relação com o estatuto étnico e socioeconómico. Como escreveu Harrison: «the point is rather that ethnic practices characteristically are bodily practices. Ethnic identities tend to be, in a vary immediate sense, inseparable from the treatment of the body, intimately and deeply inscribed on it» (2007:94). Um corpo, o posicionamento pelo corpo, definiria «certo tipo de gente», através por exemplo, do tipo de dança que se pratica – do ritmo que se evoca - da roupa que se pode usar, da barriguinha que se pode ou não ostentar, do modo de cozinhar e preparar os alimentos, das

³⁵² Recordo ainda um anúncio de sumos são-tomenses que passava muito na televisão nacional «é naturalíssimo, cem por cento naturais, cem por cento nosso», havendo ainda «sopas 100% natural e molhos 100% natural».

³⁵³ Da Europa, da China, do Gabão, da Nigéria, dos Camarões.

³⁵⁴ Remeto para o tópico do capítulo anterior «comprar nas mãos de quem».

uniões temporárias, entre outras práticas. Como referiu Harrison, as fronteiras corporais são comumente entendidas como uma espécie de membrana através da qual as coisas podem passar numa determinada direção e não noutra: «I suggest that much of the emotive power and persuasiveness of such discourses derives from other, deeper, imageries of bodily dissolution and the loss of physical integrity» (*ibid*:93). O corpo, seria assim, o risco primeiro e primário (*ibid*), como se demonstrou com o exemplo da avó de Cláudio, que teria ressuscitado. Ainda pela recusa de Rui, Arlindo, Rosa em comer certos produtos em determinados lugares, cozinhados por determinadas mãos. Nestas práticas «lies part of the source of that deeply emotional, quality of the attachments to witch ethnicity and cultural nationalism can give rise» (*ibid*:94). Assim, para se perceber melhor a construção de um grupo/categoria envolveria entender «the ways in which it may seek to draw particular types of boundaries around some putative ‘cultural repertoire’ it claims to possess – boundaries of purity (defending its cultural repertoire from pollution), of ownership (defending it from appropriation), and perhaps of other kinds [...]», como faziam Rosa e Cláudio. As suas «ansiedades fundamentais», usando expressões de Harrison, estariam relacionadas com «preocupações de perda da integridade cultural e da dissolução da identidade», do estatuto, e da própria vida corporal e espiritual (*ibid*:93). Vemos como as práticas corporais são afirmações de pertenças profundamente enraizadas em «intuitive understandings of the body» (*ibid*), que não estão desligadas de percepções de integridade pessoal e social. Para pessoas como Rosa, Arlindo, Rui, existiriam elementos e práticas que colocariam em causa as barreiras categóricas, permanentemente ameaçadas, quer por ações de vivos como de mortos, como se perceberá melhor mais à frente. As noções de impureza e de poluição são intrínsecas à construção de categorias ordenadas, acreditando-se que o que se coloca na boca pode causar a dissolução - permanente ou temporária - do corpo, da personalidade, da alma (*ibid*). É neste contexto que descrevo que melhor se compreende a importância dos rituais de limpeza, como a purga, a que Rosa ou Rui se referiam inúmeras vezes, vigiando-se a si e aos outros: «Dói barriga? Já fez purga?» perguntava Rosa ao sobrinho de José, ou «Eu faço sempre minha higiene», dizia Rui ao falar da purga semanal, que consistia em ingerir determinadas plantas desintoxicantes, «tradicionais» e «da terra».

6.3. «Comer mais fino é europeu»;³⁵⁵ a rotina das compras: «cada coisa tem seu lugar»

Havia uma valorização da europeidade, quer no discurso como nas práticas da família de Rosa,

³⁵⁵ Frase dita por Joaquim, o pai de Rui, em 2004: «tem terra que come mais diferente, mais limpo, mais fino, comida mais asseado é português e nativo, forro. Porque nós foi instruído por ele», tal como afirmou doutor, em Monte Café.

o que se reflectia também nos pratos 'europeus' que Rosa incluía, por vezes, na sua ementa e em momentos especiais, pelas mãos da filha. Eram pratos como «massa de cotovelo com manga cortada, atum, milho e alface», disse Josefina. Esta valorização notava-se também através de outros consumos da sua família, como os produtos da importados mercearia portuguesa que se fazia questão de se ter em casa para oferecer às visitas mais prestigiadas, como os tios Silvino e Julieta. Estes eram produtos «chiques», como Nescafé, o sumo Compal, licores e vinhos portugueses, que se bebiam às refeições, sobretudo os alentejanos, produtos que competiam com os «típicos de forro», como o calulu, o izaquente, o amendoim. Ainda os bombons de chocolate importados, queijo e fiambre, maçãs e uvas oriundas de Portugal, o azeite *Oliveira da Serra*, muito ocasionalmente os *petit gateau* do *Pingo Doce* comprados no *SuperCKdo*, o novo hipermercado. Relembro ainda a preferência pelos queijos franceses por parte de José – que os consumia 'pelas mãos' de Jean - e uma série de outros produtos valorizados por Josefina, que viveu 9 anos em Paris. Numa das várias visitas que fiz à mercearia portuguesa, registei como era comum ao final da tarde verem-se são-tomenses, senhoras e senhores extremamente bem vestidos, na fila de espera comprando pequenas quantidades de queijo fatiado ou frutos como as maçãs, sendo tudo muito caro. No *Intermar* tudo era feito vagarosamente, não existia ali *self-service* como noutras lojas, mas antes um sistema de senhas, pelo que toda a gente podia observar quem comprava o quê. Aí vendiam-se ainda uma variedade de produtos como shampoos, sabonetes e perfumes, que decoravam a montra da loja.

Num dos almoços no quintal de Rosa, aponte o que estava em cima da mesa: «vejo fruta-pão assada, carapau, alface e tomate. Azeite do *Pingo Doce*, vinagre balsâmico francês, sumo Compal de maçã, que fui eu que levei por ser o preferido de Rosa. Rosa e Arlindo beberam um vinho português, pelo que registei este diálogo: 'Hoje tou a tomar vinho, depois de andar debaixo daquele sol?! Eu tou a tomar vinho' disse Rosa, justificando-se. Josefina inspecionou a marca do vinho e perguntou-lhe: 'comprou no Secador mamã?', 'sim', respondeu Rosa». Fui mais do que uma vez a esse hipermercado, sozinha e com Josefina, aquele a que toda a gente chamava secador, remetendo para a história do país e dos secadores de café e cacau. Nem Rui nem José podiam frequentar esse espaço devido aos preços proibitivos. Rosa também não o frequentava, porém, de vez em quando, pedia um ou outro produto *de lá*, à filha. Aí vendiam-se produtos de várias marcas portuguesas, como *Dia* e *Pingo Doce*. Na visita com Josefina, reparei que esta comprou bolachas do tipo *cream cracker* porém da marca *Amanhecer*, por

serem mais baratas que as originais, explicou. Enquanto passeávamos pelo hipermercado, falou-me das marcas que considerava boas, das cópias fiáveis, e das que não eram boas. Estava a par dos preços de uma serie de produtos vendidos nos diferentes locais da cidade, tal e qual como a sua mãe. Rosa comprava em todos os sítios: do mercado, ao cais do peixe, à mercearia fina, às lojas de rua e com menos estatuto, onde ia «buscar guardanapos de papel, sabão e papel higiénico», apesar de Josefina não gostar. Rosa justificou que: «esses produtos não tem mal, compro onde é mais barato». Explicitou ainda a sua rotina de compras, estudada ao pormenor: «Joana é assim, eu faço compras no mercado, hortaliças no mercado, eu mesma vou, saio às 6 da manhã daqui, faço desporto, pego saca com telemóvel e meu dinheiro, vou ao mercado e compro as minhas coisas. Um bocadinho de tomate, couve, banana. De vez em quando, eu e a Josefina vamos para cais, ali na marginal, ao pé do banco. Desembarcam barcos com peixe, a gente pega. Os barcos vêm ou sexta ou sábado de manhã, a gente pega o peixe, a gente traz, prepara bem, para congelar. Depois, quando eu quero coisas, eu também vou para loja. Quando quero comprar detergente para loiça, lixívia, essas coisas, vou para *Intermar*. Há muito tempo que eu não comprei um bocado de queijo, um pouco de maçã. Mas muitas vezes também vou para essas lojas de bairro buscar papel higiénico, essas coisas, mas eu quero dizer Joana uma coisa, a minha filha Josefina às vezes diz ‘ó quê?!’, mas eu não vou comprar uma coisa numa loja mais cara se posso pagar mais em conta, não é? Como o papel higiénico. Ou não é?», explicou.

Por outro lado, observei várias desvalorizações da comida que «vem de fora», nomeadamente da ‘Europa’ – um referencial ambíguo - bem como a recusa em comer-se certos produtos «da terra» - outro referencial ambíguo - em casas de pessoas de estatutos menos valorizados, que seriam menos «higiénicas».

6.4.Comida de europeu enfraquece: comidas «modernas» contaminadas

Arlindo só comia em casa de Rosa, não comia sequer em casa das suas irmãs, de estatuto mais desvalorizado: «Porque eu não como todo lado, só na Dona Rosa. Eu como na minha sogra e como lá na Dona Rosa. Do lado da minha mãe, minhas irmãs, eu não como assim, porque eu *não sinto* comer comida daquelas pessoas», disse num discurso muito semelhante ao de Rui, que aceitou comer em casa de Rosa por convite da mesma, por ser «uma boa família».³⁵⁶ Pude observar como recusava convites para comer, feitos até por amigos próximos.³⁵⁷ Rui dizia

³⁵⁶ O elogio foi recíproco: «Joana tá com pessoa séria», disse Rosa em relação a Rui.

³⁵⁷ Preparei, em 2012, quando vivia numa pensão na cidade, uma massa com queijo e salada e convidei, em dias diferentes, Rui e Gustavo. Ambos gostaram muito, tendo até repetido, o que me deixou radiante. Rui dir-me-á mais

que: «Eu não como em qualquer lado, não conheço higiene dessa pessoa [...]. Só como carne morta na minha presença» e «não como búzio do mato, não é para pessoa de meu estatuto». Várias vezes o vi a deixar a comida no prato em restaurantes, algo que fazia muito subtilmente, ao fingir que comia, revirando o mais possível o garfo nos alimentos,³⁵⁸ prática que acabou por confessar já perto da minha partida em 2014. Assim, a «comida da terra» para ser considerada eficaz, deveria ser cozinhada pelas mãos certas, como também vimos com o exemplo de Maria. Por outro lado, se bem confeccionada pela pessoa de determinado estatuto, tornava-se um bem precioso, com qualidades medicinais e que prolongavam a própria vida – física e espiritual. Arlindo referiu-se à longevidade, resistência e força vital do avô, por consumir «comida da terra», sem químicos: «Ele era muito diferente. Ele também pescava. E era alfaiate e também tinha um lote, para agricultura. Trabalhou muito. Morreu com 95 anos e os dentes todos! Com 80 anos ainda ficava a trabalhar no campo. Quando a gente chegava na casa dele, era peixe fumado, banana [...] *nada de europeu*, que vinha de fora. Teve uma vida muito dura. Morreu com todos os dentes! Tá a ver? Ele tinha uma alimentação muito diferente. Nada de europeu, não comia nada que vinha da Europa. Não comia manteiga, não comia esparguete, não comia muita *coisa moderna*. Alimentação moderna ele não comia. Era coisas *memo da terra* mais. Ele morreu, parece que corpo cansou-se, ele morreu. Mas viveu muito tempo, ele era uma pessoa muito forte». Vemos, a par da valorização, que a comida «da Europa» também era olhada com muita desconfiança, associada a algo contaminado de químicos, símbolos de um «excesso de modernidade e progresso», por oposição aos produtos são-tomenses «tradicionais», mais «puros» e «naturais».

Foi neste sentido que Rui disse, no quintal de Rosa, ter plantado no seu lote³⁵⁹ de terra, tudo o que precisava para alimentar os seus 3 filhos, evitando que estes corressem qualquer tipo de risco de saúde associado «à comida de talher» ou de europeu: «Não compro fruta, não compro banana. Graças a Deus não é problema. Tem lá cacau, tem lá fruta [fruta-pão], tem lá dois tipos de bananeira de duas qualidades. Meus filhos vão ter o que comer, com vitamina A, ferro, sangue de miúdos fica bom, desde bebês, não vão ter doenças, não adoecem. Sangue fica bom mesmo, é *comida natural, da terra*. Já pessoa que não tem, tem de esperar que mãe faça comida de talher. *Ficar à espera de comida de talher?! Adoece*, vai ter problemas. Não como comida artificial, com aditivos e corantes. Isso é mau». Rui reforçava a sua auto-suficiência

tarde a propósito de ter comido – e gostado – do esparguete em minha casa: «mas eu conheço higiene de Joana, pode fazer outra vez!». Assim, mais do que referir-se ao tipo de comida em si, este referia-se ao estatuto – no seu entender – da pessoa que confeccionava determinado prato.

³⁵⁸ Num dos dias em que almoçámos juntos num dos restaurantes do parque popular, em que o almoço era pargo com salada e arroz, Rui pediu «para mim banana». Rui não comeu absolutamente nada, porém mexeu muito na comida para parecer que tinha comido.

³⁵⁹ Terra que obtive nos anos 90. Disse ter lá «trabalhadores que comem o que lá plantam».

bem como o seu estatuto de proprietário, num discurso que não era assim tão diferente do de José, o qual analisei no capítulo anterior.

Cláudio disse algo semelhante, realçando também a importância da comida «natural» e «da terra», sem químicos, sublinhado também a recusa em comer arroz, tal como fazia Rui.³⁶⁰ Cláudio referiu: «eu sou chinês?! [gargalhada]. Nem gosto! Nada dessas coisas! Gosto de *coisas nacionais* porque os compostos químicos são muito mais baixos. Estou muito longe disso. Não gosto de *fármacos*! Prefiro cuidar, controlo natural, macrobiotismo, ou o uso de raiz e cascas e folhas, um chá, ou mesmo diretamente, do que estar a usar os fármacos». Rui também se referiu ao perigo de comer produtos como o arroz³⁶¹ e frango, também oriundos do continente africano e da China: «eles mandam para cá a pior carne! Eu imagino até que possam ser restos humanos! Asas de galinha?! Tantas assim? Como são cuidadas essas galinhas?! É de desconfiar! Não como nada de carne que vem de fora! Nem da China!», disse Rui ao almoço no quintal de Rosa, afirmações que repetia inúmeras vezes em diferentes contextos e ocasiões. Vemos como «a europeidade» também é por vezes associada a algo negativo e muito perigoso, devido ao progresso e a um «excesso de modernidade», pela tecnologia que enlouquece, como pelos químicos e aditivos da comida «de talher». O europeu, e o português, e o que representava, tinham tanto de valorizador – como vimos pelo consumo do que vem de Portugal ou França e pelas compras em certos locais - como de ameaça. Foi a comida natural e «da terra», de São Tomé, que fortaleceu o avô de Arlindo, o que se opunha à comida com químicos usada na Europa, que fragilizaria as defesas pessoais bem como a perspicácia em relação ao «mundo natural», como descreverei nas histórias partilhadas por Arlindo. A europeidade, pela comida que de lá vem, tem um valor ambíguo e contextual, assim como as outras categorias associadas a São Tomé e à africanidade continental, como continuarei a demonstrar. Doutor, um descendente de angolanos e moçambicanos, dirá, por sua vez, que apenas consumia «comida de europeu», como se verá.

6.5. Na roça com doutor: o retrato dos antigos patrões, vestir saco cortado e as histórias dos animais da Angola do avô

Participei num almoço conjunto – com doutor, Rui, Alino, Laurinda - numa roça onde residiam

³⁶⁰ Houve uma polémica em 2015 com arroz podre importado dos Camarões, notícia que pode ser lida aqui: <http://www.voportugues.com/a/pgr-responsabiliza-antigos-governantes-no-caso-arroz-podre-em-sao-tome-e-principe/2592105.html>

³⁶¹ Só vi Rui comer arroz em casa de Rosa, onde fez ainda as seguintes afirmações: «outro dia vi arroz biológico mesmo, esse eu já poderia pensar em comer». Retomou o tema dos frangos: «essas asas de frango importadas?! Eu não como! Vêm aos milhares, mandam vir para África! Tanta asa assim? É estranho. Diz que o frango tem só 6 meses ou nem isso!». Josefina ficou chocada, afirmando que não sabia disso.

vários angolanos, antigos contratados e seus descendentes.³⁶² Esta roça estava inserida na rota das excursões turísticas, onde se ia «beber café feito por um local». Rui também foi convidado para o almoço, assim como doutor. Doutor tinha cerca de 70 anos, era viúvo e vivia sozinho.³⁶³ Contou que viveu com a esposa «tonga» desde os 20 anos e que há pouco tempo «pegou uma cabo-verdiana, mas não deu», disse. Trabalhou como contratado nas oficinas da roça no tempo colonial e ainda como moço de recados dos antigos patrões portugueses, que considerava como família e de quem me foi mostrar o retrato, que tinha na sala da sua casa. Via-se uma senhora, três crianças e um homem, que disse ter conhecido em criança - «criei com ele» - e que foi quem lhe enviara a fotografia há pouco tempo. No tempo colonial foi residente das antigas sanzalas, porém hoje em dia residia na antiga casa do feitor, que se encontrava bastante bem conservada. Contou que teve acesso à casa, mas não teve direito a lotes de terra,³⁶⁴ que ficaram sobretudo nas mãos «de forros» e depois dos líbios. Na sala de sua casa via-se também uma grande aparelhagem e dois televisores, bem como muitas outras fotografias, dos netos, filhos e noras: alguns estavam em Portugal, outros em Angola. Doutor tinha também outros dois filhos homens que residiam ali nas casas-comboio, sendo que um deles era pastor³⁶⁵ e estava de partida para o Gabão e depois para os Camarões, onde exercia a sua atividade profissional. Doutor tinha uma filha mulher, que «tomou homem» na cidade, mais propriamente em Pantufo, «zona di angolar». A filha insistia para que este fosse viver para perto dela, mas doutor recusava pois dizia gostar de viver ali na roça³⁶⁶ que considerava «muito bonita», com «grande vista», tendo também um tipo de ar saudável e «fresco», que protegia «do paludismo, na cidade tem muito», referiu. No dia em que conheci Doutor, com Rui, este fez-nos uma visita guiada à roça, trajando o seu pólo *Lacoste* impecavelmente passado a ferro, tendo ainda um distinto relógio no pulso e outro, muito antigo, de algibeira. Acabámos por conversar sobre a aparência física e Doutor referiu que «uma das coisas más» [expressão sua] do colono era não se poderem vestir bem, pois o colono não deixava: «Se aparecer bem-vestido, branco mandava ir até cocheira, carregar 2 kg de estrume, depois ir cortar lenha e carregar lá longe», de modo a que a roupa se sujasse o mais possível. «Eles queria que vestisse saco mesmo, cortava pescoço, vestia saco. Sem nada por baixo, assim mesmo. Meu avô e avó vestiam saco», disse referindo-se aos avós por quem foi criado. Ambos tinham vindo de Angola, como serviçais: «avô de Angola, avó também, vieram em casal. Pariram minha mãe aqui, minha mãe pariu eu». Contou ainda que o seu pai era de Moçambique e que

³⁶² Assim como pessoas de outros estatutos étnicos, como cabo-verdianos e forros.

³⁶³ Era uma das noras quem lhe levava o almoço.

³⁶⁴ Doutor queixou-se da reforma insignificante, apesar de uma vida de trabalho nas roças coloniais.

³⁶⁵ Vi-o a entregar bons presentes ao pai, nomeadamente roupa da marca *Lacoste*.

³⁶⁶ As antigas casas «senhoriais» foram renovadas e há até um museu do café.

«ficou 3 anos em São Tomé, foi embora, tempo de contrato». Ao mostrar-nos a roça, referiu-se com nostalgia, à existência de refeitórios, tal como outros antigos contratados. Falou ainda do hospital, que também nos foi mostrar, que estava desativado desde os anos 90, onde «tempo, de 15 em 15 dias ia-se tomar comprimido, rexoquina», disse. Também se referiu ao castigo, dizendo que «castigo havia, mas só para quem portava mal», à semelhança de outros interlocutores, como expliquei anteriormente. Referiu também que os seus avós falavam «língua quimbundo» que lhe ensinaram, sendo esta uma língua que falava «com colegas». Contou ainda que a avó o ensinou «a saber obedecer» e que o avô lhe contava histórias de Angola, no tempo em que era menino e ia caçar pássaros com colegas da sua idade: «oh rapaz, você quando for para Angola é que vai ver animais a sério, vai tornar-se caçador! Tá a caçar pássaros só?! Angola tem animais grandes mesmo», relembrou, saudoso das palavras do avô. Doutor foi a Angola numa excursão de 3 dias, com Fradique de Menezes, o antigo Presidente da República. Disse «gostei», sem qualquer entusiasmo, talvez por não ter vislumbrado os animais das histórias do avô. Mostrou-nos ainda, na visita guiada à roça onde cresceu, os secadores de café e a vista que tanto apreciava, falando novamente da qualidade do ar «esta é roça fresca mesmo, é bom aqui. Bonita. Viu vista?! Mais bonita de todas, vê-se cidade, hospital, o aeroporto, o ilhéu, tá a ver?», disse orgulhoso. Em relação às antigas sanzalas, que também se avistavam, disse em tom depreciativo: «Esta gente! Cacharamba só!», referindo-se a uma bebida são-tomense muito popular com alto teor de álcool. Num outro dia de entrevistas³⁶⁷ nas casas-comboio, várias pessoas gritavam a doutor «doutor! burro!», e ainda «doutor, você não pode vir cá abaixo não! burro! doutor, ele monta!», o que quer dizer que tomava espírito.

6.5.1. O almoço com «dotorê» que não comia «comida de tonga»

Depois de algumas visitas àquela roça, foi combinado um almoço³⁶⁸ em casa da tia de um interlocutor, pois queriam que eu provasse lussua, uma planta que só existiria naquela roça, considerada «comida típica de tonga», disseram. Rui e doutor também foram convidados. Eu levei chouriços, que foram assados por Laurinda, pão e sumo. Laurinda e o sobrinho Alino, trataram da lussua e também fizeram arroz branco. Enquanto me dirigia para o almoço, Rui parou numa loja da roça, onde ficou a conversar animadamente com um rapariga, fazendo-se esperar.³⁶⁹ Em casa de Laurinda estava uma senhora bastante alcoolizada, que não se sentou à

³⁶⁷ Doutor disse querer ir comigo «lá abaixo», porém no carro de Rui, o que recusei. Num outro dia em que voltei a reencontrar doutor, à porta de sua casa, este estava de óculos escuros, tendo explicado ter problemas nos olhos devido ao tempo em que trabalhava nas oficinas da roça «devido aos fumos».

³⁶⁸ Parte deste almoço foi registado em vídeo, com os testemunhos «para a câmara» dos vários intervenientes.

³⁶⁹ Vim a perceber mais tarde que Rui conhecia várias pessoas naquela roça – como noutras – porém não só nunca me apresentou ninguém, como me disse não conhecer pessoas nas roças.

mesa connosco: «ela é forro, tem lote aqui. Saiu da cidade para aqui», explicou Laurinda. Esta confirmou dizendo «forra é filha de branco, meu bisavô é Albuquerque». Disse ainda que adorava táfua e puíta, duas danças associadas aos contratados de Angola e seus descendentes, que se praticavam naquela roça. Alino era precisamente um dos professores, responsável por ensinar às crianças «todas as danças culturais», esclareceu, exibindo o seu trabalho em celebrações em diversas zonas do país e também para os turistas.³⁷⁰

Ao almoço, Rui recusou comer a lussua, tal como doutor, o que não espantou Laurinda, que tinha cozinhado o arroz já a contar com doutor. Rui afirmou mesmo que aquela era comida «de tonga, de gente que veio de fora», pelo que petiscou apenas um pouco do chouriço que eu tinha comprado na mercearia onde este me levava anteriormente. O ambiente tornou-se algo tenso. Doutor disse comer «apenas comida de branco» como «bacalhau, cozidos às portuguesas e arroz. Só como o que comem os brancos. Fui criado por eles desde pequeno». Afirmou que também não comia «búzio do mato nem banana». Rui, por seu turno, não comia sequer arroz, nem o búzio do mato, por não ser «comida para pessoa de meu estatuto», disse.

6.5.1.2. Alino

Alino, quem teve a ideia do almoço, era considerado «tonga» porque descendente de angolanos e moçambicanos.³⁷¹ Falou-me por diversas vezes da sua ligação aos Leigos para o Desenvolvimento, referindo que o tinham ajudado e que ainda hoje lhe enviavam dinheiro de Portugal, razão pela qual eu deveria fazer o mesmo, o que afirmou dias depois do almoço.

Várias vezes me ligou para eu lhe enviar saldo para o telemóvel e, caso não o fizesse, não passaria de uma ingrata. Esta exigência não foi situação única e relaciono-a obviamente com o colonialismo, com «o português di tempo», mas também com o estatuto e posicionamento de muitos dos portugueses «atuais», turistas e alguns residentes. Como referiu Elizabeth Matos a propósito do contexto moçambicano «os portugueses apostam na diferenciação, sendo ainda uma minoria privilegiada num contexto de enorme pobreza» (Matos 2009:169 in Domingos 2012b:169). Esta autora concluiu também que entre portugueses e moçambicanos existe uma

³⁷⁰ As «danças típicas» dos vários ´grupos` de STP eram exibidas também em roças turísticas, em festivais, nos hotéis, na galeria de arte da cidade, entre outros lugares.

³⁷¹ A sua mãe era filha de um moçambicano e uma angolana. Esta vivia na aldeia da roça, que se situava fora da mesma, nuns prédios de cimento que não esperava encontrar ali, sendo pouco visíveis para quem passava. Relembro o bairro dos angolanos, com várias casas de cimento semelhantes entre si, perto de Santana. Marquei algumas entrevistas nos prédios perto da roça, pelo que recorde aqui um excerto desses dias: «Tinha marcado entrevista com o pai de um senhor que também entrevistei - descendente de angolanos - que estava a querer formar uma associação de descendentes de angolanos. Assim que toquei à campainha de um andar do prédio, abriu a porta uma das filhas do senhor, dizendo que o pai tinha ido à cidade, acompanhado pela mãe ´para ler o açúcar no sangue`. Mandou-me esperar na sala pelo que de repente me senti em Portugal, numa casa da cova da moura, um bairro onde também trabalhei, sobretudo devido à decoração»; «Num outro dia, A. apresentou-me um senhor de idade avançada, filho de angolanos, que estava com roupa de trabalho, galochas e uma grande faca de mato, pois tinha chegado de trabalhar. [...] Apresentou-me um outro casal de angolanos, muito idosos, que falavam quimbundo».

tensão e um fechamento ainda maior entre os portugueses recém-chegados, devido ao passado colonial, estabelecendo-se relações diferenciadas que se reproduzem nos dias de hoje, tal como também observei em São Tomé.³⁷² Matos referiu-se mesmo «a um regime de separação, desconfiança, representação estereotipada sobre o outro» (*ibid*), o que também constatei. Domingos também fez referência a estas relações que denunciam uma «posição social relativamente confinada e privilegiada» dos portugueses – que não são porém uma comunidade homogênea, sublinhe-se, tal como também fez o autor – posição herdada do passado e que se reproduzia na atualidade dos quotidianos dos portugueses em Moçambique (*ibid*:170). A propósito das significações da categoria português, Rui dizia: «o meu patr... [patrão], ao referir-se a um amigo de Portugal que acabei por conhecer em 2014. Num almoço em casa de Rosa, contou que: «o meu patr³⁷³... amigo português, bom, eu vejo que ele é como um meu patrão, apesar de ele não é meu patrão. É um português meu amigo, dá conselhos muito bons. Ele zangou quando eu vim a ter essa outra minha filha bebé». Nesse dia percebi que Rui tinha mentido³⁷⁴ em relação ao número de filhos, porém o tal amigo teria descoberto, tendo-se zangado com Rui, o que escandalizou Rosa: «Homem zangou?! Zangar com homem grande, com filho, isso é o quê?! Ai».

6.5.2. Comer e rejeitar búzio do mato; ir à roça de visita

No que toca ao estatuto dos alimentos, o búzio³⁷⁵ do mato era dos menos valorizados, associado às roças e ao que estas representavam para certas pessoas, crendo-se que se alimentavam de fezes humanas. Ouvi a seguinte frase, proferida na galeria de arte da cidade: «É bom a gente sentir livre e à vontade, ir ate à roça, beber vinho da palma, gritar, fazer barulho à vontade. O

³⁷² Remeto para o capítulo 2. Esta tensão em STP é muito visível, por exemplo, na disputa dos espaços que se frequentam, tema que merece ser tratado em profundidade num outro lugar.

³⁷³ Corrigia-se sempre, à minha frente.

³⁷⁴ Também a mim me tinha dito um número diferente de filhos. Observei esta situação com outras pessoas «tenho 3 filhos, mas não diz para ela que eu tive mais esta», pediram-me uma vez ao referirem-se a uma portuguesa que supostamente tinha ficado de enviar dinheiro.

³⁷⁵ Conceição Lima, escritora e jornalista são-tomense, escreveu em 2010 dois poemas/cartas intitulados «Carta a Apolinária» e «Segunda Carta a Apolinária», onde dava conta das notícias da terra a uma são-tomense emigrada em Portugal. Debruçou-se, entre outros assuntos, sobre a prática generalizada de se comer búzio do mato (*bunzo*) em inúmeras ocasiões, o que lhe causava muita estranheza. Lima escreve sobre como o búzio do mato estava a ser cozinhado «de todas as maneiras e feitios» e em diferentes locais, o que não aconteceria anteriormente. Lima referiu-se também a outras práticas alimentares que a surpreendiam, como a de se comer gato, que até já se roubaria. Deixo um excerto da carta, em crioulo forro, cuja leitura completa recomendo: «[...]Tera mudô, Apolinária. Bunzu di mato virô nzanvé ô maxipombô. Más ainda do qui nzanvé ô maxipombô. Genti comi bunzu assado, caldêrada di bunzu, espetada di bunzu, caril di bunzu, bunzu refogado com coco, bunzu refogado sem coco. Pikiniki tem bunzu, bêra di toda estrada tem bunzu, festa di campanha non falta bunzu, baptizado tem bunzu, aniversário tem bunzu, nozadu tem bunzu, até casamento agora tem bunzu. Ôtra kuesa qui genti tá a cumê di kasu sério, é gato. Genti tá a cumê gato qui dá ôcê medo. Gato virô galinha. Ôcê vai visita genti, genti diz ôcê tem refogado de gato, si ôcê non é sirvida. Colega purgunta ôcê si ôcê non tem gato para vendê. Genti troca gato com galo. Genti tá a róbá gato piquinino como robava frango [...]».

in:<http://www.telanon.info/sociedade/2010/11/09/5639/carta-pa-apolinaria/leia-seainda>

<http://www.telanon.info/sociedade/2010/11/19/5703/segunda-carta-pa-apolinaria/>

fim-de-semana, é bom para ir à roça ver as cabo-verdianas». No mesmo sentido, junto ao quartel da cidade, uma moça fardada dizia: «búzio do mato! Você sai para o mato e ele fica olhar você». O rapaz ao seu lado respondeu: «Eu na roça, eu como memo búzio do mato! Tou na roça mesmo!». Ou seja, estar na roça, de visita, seria como que ir a um lugar onde tudo seria permitido, onde se ultrapassavam limites e fronteiras, corporais e categóricas (tal como Gustavo no fundão): comia-se o que não era suposto, gritava-se a altos pulmões, bebia-se até se cair para o lado e visitavam-se as cabo-verdianas «de roça», que não seriam «as cabo-verdianas atuais». Ir à roça, com um pé dentro e outro fora, seria como um desporto³⁷⁶ radical e exótico, de fim-de-semana, testando-se - pelo corpo - os limites da «cidade/civilização». Estas seriam visitas salvaguardadas, com colete de protecção que protegia de um «contágio» permanente: o *estar* na roça, não seria o *ser* da roça, o que se evitava a tudo o custo. Cláudio, muito conservador até nas práticas alimentares, confessou comer búzio do mato e que até gostava, o que fazia nas suas incursões aventureiras a todo «o lugar de São Tomé». Porém, se o cozinhasse em casa, a sua mãe obrigava-o «até a deitar panela fora!». Pessoas como Cláudio – e o facto de ser homem não será de somenos importância – de ‘tão forro que era’ poderia correr o risco de comer o que quisesse, até as comidas «mais populares» e de outros estatutos – o que não acontecia com Rui nem doutor – encontrando-se, de algum modo, protegido. Cláudio poderia desafiar a suposta fixidez das fronteiras.

Um dos meus alimentos preferidos em STP, era o búzio do mar, que consumia quer em lugares «mais chiques» da cidade, quer comprados às vendedoras de rua aos domingos³⁷⁷ que ficavam a vender junto à marginal da cidade, onde se reunia muita gente nesse dia. Rosa, assim como Arlindo e João, ao saberem que os comprava ali, disseram: «Joana sabe o que está a comer?», temendo que eu confundisse búzio do mar com o do mato, ou que fosse de algum modo enganada pelas vendedoras. Na verdade, a sua preocupação, prendia-se também com o facto de não poderem controlar e vigiar «a origem das mãos» que vendiam o que eu consumia, no mesmo sentido em que se mostravam apreensivos – sobretudo no início do meu campo, sendo que a atitude se foi modificando em grande medida - por eu passar dias nas roças ou apanhar motorizadas «sabe-se lá com quem», como já foi dito. Remeto para um excerto dos diários de campo sobre os domingos na cidade, onde também se adivinham algumas práticas relacionadas com os lazeres, bem como alguns dos consumos aí partilhados: «Hoje é dia de observar lazeres, de comer o meu petisco preferido junto ao mar, comprado às vendeiras de vila Maria, o búzio do mar. A praia junto ao museu está cheia, as pessoas levam panelas, cadeiras, bolas, já vi 2 miúdos na estrada, com patins em linha [...] bicicletas, os banhos, as

³⁷⁶ Que os próprios hotéis promoviam, como já se disse.

³⁷⁷ Eram muitas das vezes o meu almoço de domingo.

motas. Um senhor vendia licor de cacau, que faz em casa, na Trindade. Também se vendia búzio do mato, a maçaroca, pala-pala que é banana seca vendida dentro de uns sacos tipo batata-frita. Cerveja, vinho, muita jaca e alguma fruta-pão assada. Agora há 3 chapéus na praia do museu, mesmo ao lado das estátuas dos navegadores portugueses, que o artista Olavo intervencionou para a Bienal, vestindo os navegadores portugueses com panos africanos provenientes do Togo, Gabão e Nigéria. Agora há também duas carrinhas de cachorros e hambúrgueres, uma está em frente ao museu, outra ao pé do estádio nacional. Outro dia, à noite, uma rapariga pediu hambúrguer e todos os molhos, tudo a que tenho direito!`. A carrinha ao pé do museu está ´aberto sempre. É *fast food*!` disse-me o rapaz que preparava os hambúrgueres» (Janeiro de 2014)

6.5.2.1«Tomar mulher» de outro estatuto; ser cópia de uma cabo-verdiana «verdadeira»

Atente-se nos modos depreciativos como se descreviam as mulheres de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, que se poderiam ir ver às roças, aos fins-de semana. Relembro os comentários em relação «às cabo-verdianas» de São Tomé e «às tongas», proferidos por Rui, Cláudio e Gustavo, e de algum modo, até José. Cláudio, apesar de ter vivido com uma cabo-verdiana de quem teve mais do que uma filha, disse achar impossível juntar-se «a uma pessoa desse estatuto». Recordo que se estabelecia uma diferença entre as esposas oficiais - como era Rosa - que se apresentavam à família e aos amigos e que representavam a casa, e as *outras* mulheres, as que nunca seriam assumidas, como era Alberta. As palavras de Gustavo exemplificam isto mesmo: «já estive com uma cabo-verdiana, claro. Mas tive de deixar disso. Ela não tinha modos. Um dia fui lá e vim embora mesmo. Ela ficou lixada, não me queria deixar vir. E depois disse ´a culpa é minha! Quem manda meter-me com preto de chalé!`». ³⁷⁸

Esta, no fundo, fazia referência à diferença de posições socioeconómicas e étnicas que se veria até pelo tipo de casas em que se podia – ou não – habitar. Gustavo contou ter achado muita piada à expressão da rapariga e acrescentou que quando viajava até Lisboa: «vejo que as cabo-verdianas são as mais bonitas», diferenciando o estatuto das cabo-verdianas de Lisboa e de Cabo Verde, das cabo-verdianas de São Tomé. Comentou ainda neste sentido: as «verdadeiras, não são como as cabo-verdianas daqui, não tem nada a ver! Eu não posso ficar com estas daqui», reiterando o estereótipo já referido noutros capítulos. As cabo-verdianas - e descendentes - de São Tomé não se cuidariam, ao contrário das «cabo-verdianas em Portugal, lá em Lisboa elas são muita boas! bem-vestidas! Não resistes mesmo. As de cá? Não, até podem ser bonitas, mas não estão cuidadas, não estão tratadas, arrançadas. Lá em Lisboa, o

³⁷⁸ Chalés são as bonitas casas no centro da cidade de São Tomé, junto à marginal e que pertencem às famílias de maior prestígio.

meu irmão gosta muito das cabo-verdianas. A gente já lhe disse que isso vai ser a desgraça dele, porque elas usam facas! Não sabias? Elas usam facas sim! Cá também! Sabem manejar bem facas!», disse. A mesma opinião pejorativa teceu em relação às mulheres «tongas», que seriam igualmente perigosas devido a um excesso de sexualidade: «minha mulher tem uma prima, são muito perigosas, falam muito, só querem f**** e falar e desorientam um gajo, é preciso cuidado», concluiu.

Vimos assim, como as cabo-verdianas - e descendentes - de São Tomé e Príncipe são percepcionadas enquanto «fracas cópias» das verdadeiras: representavam a pobreza, o desleixo face ao corpo e de certo modo um atraso em relação ao presente, bem como uma disposição inapta para o trabalho árduo «como os seus avós», o que se refletiria no «tipo de corpo». Não era por acaso que Rui negava conhecer pessoas em certas roças que visitávamos em conjunto: um dia, insistiu em não sair do carro. Julgando-me bastante longe, vi-o ir cumprimentar várias pessoas e famílias, que percebi conhecer bem. Na viagem de regresso para a cidade, perguntei mais uma vez se conhecia alguém naquela roça. Disse que sim, tendo-me confidenciado que há bem pouco tempo teve ali uma namorada cabo-verdiana, de quem gostava muito, porém tinha algum receio de a voltar a encontrar, pois não queria ceder à tentação, afirmando o seguinte sobre a rapariga: «Ela é linda e doce, parece uma escultura. Mas eu não posso ficar com ela, ela nem estudos tem, íamos falar de quê?», num discurso semelhante ao de José (cap.5).

6.6. No Bairro de Joelma: entre a loucura e a fantasmagoria

Um dia fui almoçar a casa de Joelma, a mãe de Maria. Estavam em casa o filho mais novo de Maria,³⁷⁹ que tinha chegado da escola, e o irmão mais novo da mesma, considerado doente. O almoço era escasso e comemos sentadas num velho colchão. A televisão estava ligada no noticiário de Portugal. Joelma, que veio para STP em miúda, apresentava muitas marcas no corpo: pernas com caroços, varizes. Remeto para a frase de Nascimento: «A memória dos trabalhos passados e de uma vida entregue ao arquipélago, tornado sua terra, ficou inscrita nos corpos que comprovarão, melhor ainda do que as palavras veementes, a verdade das suas alegações» (2007:67). A seguir à refeição, Joelma foi apresentar-me às suas vizinhas: Bebiana, de quem já falei noutra capítulo, que vivia numa casa de madeira erguida em estacas, apenas com uma sala e um quarto e uma senhora idosa e doente que Joelma apresentou como a sua melhor amiga. Acrescentou ainda que: «tomo conta dela, tá muito velha. Esta é tonga». A vizinha interrompeu-a, negado esse estatuto: «sou são-tomense, forro». Depois perguntou-me se eu sabia que aquele era o dia internacional da mulher – estávamos a 8 de Março - explicando que se estava a arranjar para ir até à cidade, o que nunca fazia: «hoje vou à cidade, sabe que

³⁷⁹ Á altura a sua casa nova ainda não estava pronta, pelo que Maria e os filhos viviam ali com a mãe.

hoje é o dia da mulher?! Então pronto, estou aqui sentada e depois vou sair», disse, exibindo a bengala³⁸⁰ que a apoiaria nessa «viagem». Achei muito importante esta identificação enquanto mulher, apesar das agruras da vida, das marcas no corpo que fingi não ver. Depois desta visita, mais demorada do que aqui descrevo, Joelma anunciou que me iria «mostrar uma angolar», também vizinha, advertindo: «Ela está maluca, não faz uma conversa com princípio e fim, mete coisas confusas no meio». Já na presença desta senhora, Joelma afirmou: «Era uma mulher boa, forte, ficou assim». Esta sorriu tristemente. Vestia uma espécie de saco de plástico recortado a fazer de saia, amarrado com uma corda e que estava muito largo e rasgado. Encontrava-se sentada nas escadas de uma casa que parecia estar a cair e tinha uma enorme cicatriz no peito. Disse-me que tinha sido operada há uns anos, que era «o destino, estava marcado». Referiu-se vezes sem conta à operação, parecendo estar a dizer que a vida dela agora se resumia a isso, àquele corte, àquela cicatriz, que a marcou para sempre. Lembrei-me das histórias terríveis sobre operações realizadas no hospital da cidade, a pessoas com menos posses, por vezes operadas sem acesso a qualquer tipo de anestesia, perguntando-me como teria sido com ela. Joelma dizia: «Enfim, esta ficou assim» e continuava a fazer o sinal de maluca, à sua frente. Esta senhora tinha um filho, que se encontrava numa barraca de madeira meio desfeita dentro do terreno onde nos encontrávamos. Ao ver-me a falar com a mãe, começou a atirar-me pedras, pelo que me afastei. Joelma comentou: «Esse aí sempre foi deficiente desde que nasceu. As pessoas dizem que *come cão*. Come cão e assim, quando vai para a cidade, fica a andar só». Mais uma vez, surgiu o tópico da normalidade - e também da loucura - ditados através do que se comeria e do que não se comeria.³⁸¹ Escrevi no diário: «Aqui, quando descrevem os 'loucos', dizem que eles ficam só a andar sem rumo, que não comem nem dormem. Parece que me estão a descrever fantasmas ou mortos-vivos. Isto estará certamente relacionado com o mundo dos feitiços» (Março de 2012). Era também nestes moldes que descreviam o irmão de Maria, que embora estando presente ao almoço, foi comer sozinho num quarto à parte, por ordem da mãe. Dizia-se que às vezes estava melhor, quando tomava os medicamentos. Relembro que se comentava que teria enlouquecido devido «aos livros e aos computadores», devido ao consumo da «tecnologia moderna», associada à Europa, talvez tornando-se próximo do mundo dos seres

³⁸⁰ Quando me vinha embora, Joelma pediu a bengala emprestada à vizinha, para me poder acompanhar até à estrada onde eu poderia apanhar uma motorizada. Mostrou-me muito despreocupada em relação à motorizada que eu poderia apanhar, dizendo que «pode apanhar qualquer uma, é tudo igual», distanciando-se do discurso de Rosa, que achava que eu só deveria andar com motoqueiros «conhecidos e de confiança».

³⁸¹ Conceição Lima escreveu ainda sobre os loucos na cidade de São Tomé, na sua «carta para Apolinária», dizendo que quase já não se conheciam os loucos nem a sua origem, devido ao crescimento descontrolado da cidade capital: «Agora, doido tá n cidadi pu! Mas ninguém sabe nomi dêlis, ninguém repara nêlis, ninguém sabe sítio qui eles saíram dêli. Tem qui anda nu, tem qui anda vistido com casaco, tem qui fala com vida dêli, tem qui faz discurso, tem doido jovem intelectual, tem qui ri ri só, tem qui anda com trôxa grande como mundo n cima di cabeça, tem qui anda com cara bluxado qui dá ôcê medo. Apolinária, nossa cidadi ficou grandi, nossa cidade cresceu, nossa cidadi cegô, nossa cidadi non conhece doido dela más, non vê doido dela más»
in: <http://www.telanon.info/sociedade/2010/11/09/5639/carta-pa-apolinaria/>

malévolos, pois como escreveu Valverde, os doidos viveriam entre o mundo dos vivos e o dos mortos, podendo «ter visões do diabo» (2000:XVII). A propósito da vulnerabilidade em que se encontram certas pessoas, como a senhora de estatuto angolar, recordo as pessoas acusadas de feitiçaria«má».³⁸²Estas eram, regra geral mulheres, pobres,doentes e sós, que já não conseguiriam trabalhar, sendo «um fardo para a família», como me disseram vários interlocutores. Conheci algumas idosas acusadas de feitiçaria, precisamente por parte dos familiares mais próximos e/ou vizinhos – a tal proximidade física e estatutária que é percepcionada enquanto perigosa -³⁸³e que foram salvas de serem executadas, às vezes das mãos dos próprios filhos.³⁸⁴Eram assim ‘entregues` ao lar de idosos da cidade por quem as salvou. Tomei conhecimento da situação das senhoras do lar, por ter presenciado um apedrejamento, numa tarde em que entrevistava algumas destas pessoas, sem saber das acusações. De repente, começaram a chover pedras vindas da maternidade do hospital central,que se situava mesmo ao lado do lar: eram as mães dos recém-nascidos e talvez até algumas enfermeiras, quem atirava as pedras, por acreditarem que as idosas poderiam sugar a força vital dos que nascem e dos que estão por nascer, um tipo de acusações também frequente aquando da doença de uma criança pequena. A mulher idosa – e pobre – era quase sempre a principal suspeita.

6.7. Roubar o que é seu e o contato com os ancestrais; «dinheiro achado, quem deu?»

Voltando ao tópico das ambiguidades categóricas, como a de europeu e a de forro, recordo o discurso de Arlindo, em sua casa: «já forro às vezes tem algumas espertezas, umas coisa muito estranha. Forro, o homem forro tem, é um povo que eu não confio muito. Tem uma certa esperteza, são, eu não sei se é que tipo são filósofos, mas são pessoas que tão a falar uma coisa contigo mas tá a sacar algo de você que você nem percebe», disse quem se se considerava também forro. Este era de resto um discurso recorrente, o que escutei a Arlindo, a Rui, a Josefina, a Cláudio, a Rosa, entre outros interlocutores dos mais variados estatutos étnicos e socioeconómicos.

Cláudio comentou inclusivamente os modos como os forros *di tempo* eram levados a roubar nas roças onde também trabalharam, um trabalho que deveria ser levado muito a sério por estar não só relacionado com restituições legítimas como com resistências às armadilhas coloniais, constituindo-se enquanto parte das ideologias das «subculturas de subordinação» (cf.Scott, 1990:29). Cláudio afirmou:«Agora, vamos ver, se dizem que o forro não trabalhava, forro também capinava nas roças, chamado de cálácálá. Quem é que desfolhava palmeiras de

³⁸² Valverde observou o mesmo tipo de situação (2000:118-129).

³⁸³ A proximidade de um ‘louco’ assusta, tal como a proximidade de uma mulher só, pobre, velha, doente.

³⁸⁴ Pude conhecer uma outra acusada de feitiçaria que visitou o quintal de Rosa – tinham sido colegas de trabalho - e que era maltratada pela família. Rosa mostrou-se muito preocupada e tentou ajudá-la no que pôde.

andim nas fazendas?! Forro! Os chamados cortadores de andim e desfolhador de palmeira: forro! Os artífices nas fazendas, carpinteiro, pedreiro, marceneiro, serralheiro [...]. Por acaso foram os serviçais?! Não. Os forros chegavam até a ser guarda de fazenda! Não trabalhavam?! Não trabalhar significa porque não carregavam cesto de estrume seja debaixo de sol ou chuva, é isto que é não trabalhar?! É grave demais! Quem é que roubava cacau para o forro nas fazendas? Por acaso era cabo-verdiano?! Era o próprio forro que ia de noite. Mas quando se lhes impôs imposto, multas não sei lá quê, tem de ter licença não sei quê lá, proibição de venda de azeite? Venda de extração de vinho da palma, venda de tudo está proibido! Então o que é que se faz?! Não tem dinheiro, vai roubar cacau e ponto final! Tudo está proibido. Isto também não é trabalho?! Não são vadios não. As pessoas não querem ver as coisas com rigor porque ouvem um relato, mas quem andou a relatar isso também é fascista!». Cláudio sustentou o seu argumento tendo em conta a história do arquipélago e as expropriações de terrenos aos forros desde a segunda metade do século XIX, justificando assim os roubos nas roças, que seriam uma espécie de restituição do que este considerava seu por direito, os frutos da terra, a própria terra, que representaria em última instância a ilha e os seus legítimos donos, os forros. O roubo nesse contexto, para Cláudio, perderia o sentido de fraude ou ato criminoso, até porque muitas das terras dos seus antepassados lhes foram roubadas pelos portugueses na altura da recolonização, tal como disse o pai de Rui, entre outros interlocutores, mostrando-me inclusivamente os documentos que «estavam em tribunal». Assim, para Cláudio, como para tantos outros, a terra – e o que nesta nascesse – era um «bem inalienável» (Weiner, 1992 in Harrison 2007:5), mesmo que estando, temporariamente, nas mãos dos considerados usurpadores, os colonos. Essa tentativa de reapropriação do que era seu, poderia mesmo ser um modo de se entrar em conexão com os ascendentes primordiais, pela posse como pela manipulação do objecto «roubado». Sublinhe-se que neste contexto, não se deverá nunca aceitar algo achado ao acaso, por exemplo no chão, por não ser desconhecida precisamente a origem primeira do bem, que poderá pertencer a uma força maléfica, como me explicou Rui.

Um dia, encontrei moedas no chão e entreguei-as a Rui para facilitar os trocos no táxi. Este perguntou-me muito sério: «Quem deu?», pelo que, satisfeita, contei ter encontrado no chão. Rui ficou perplexo e em silêncio e voltou a perguntar-me: «Quem deu?», observando atentamente a minha reação. Reforcei que não sabia de quem eram, que as tinha encontrado no chão, e como me olhava fixamente, resolvi deitar as moedas pela janela fora. Rui ficou muito aliviado com a minha decisão, e explicou: «Aceitar dinheiro dos outros assim? Sem saber quem está a dar? Não foi a Joana quem deu, foi o chão». As outras pessoas que estavam no táxi e

Pode alguém ser quem não é

assistiram à situação – nesse dia o carro ia cheio - ³⁸⁵concordaram. Rui acrescentou: «Ah, assim é melhor. A Joana também não quis, não caiu no enguço. Dinheiro jogado fora só? Isso não existe em São Tomé. É diabo a querer pegar gente. Feiticeiro faz trabalho para arranjar espírito para ele. E lança coisas para atrair espírito de gente. Coisas assim mesmo, como moedas grandes, dinheiro. Quem agarrar vai ficar preso do diabo e desse feiticeiro. A bíblia diz ‘não ficarás com o resultado do suor do outro’. Mas o que é meu, eu já protejo bem», ensinou-me Rui. Valverde escreveu que o Diabo tomava muitas vezes a fisionomia dos falecidos, tentando «as pessoas com testes permanentes» (*ibid*:XVI).

6.7.1 «Estão a matar os nossos filhos»: o transe colectivo na escola preparatória da cidade

A propósito dos pactos com o diabo, que se reflectiam na riqueza – instantânea - de muitos, relembro o transe na escola preparatória Patrice Lumumba, na cidade, em 2012. O director era acusado de ter feito um acordo com o diabo, tendo usado as crianças como moeda de troca, o que já teria acontecido numa outra localidade, de onde vinha transferido. Esta seria a razão pela qual as raparigas daquela escola «tinham tomado espírito», acontecimento ao qual pude assistir, pelo que recordo alguns excertos do que escrevi na altura: «Na escola, 2 homens de bata branca carregavam uma miúda e fecharam-na numa sala. As portas eram de vidro, pelo que vi tudo lá para dentro [...]. Era uma correria de miúdas a serem carregadas ao colo para aquela sala. Estas esperneavam, debatiam-se, resistiam, faziam uns gestos repetitivos com a mão na cintura [...] o abanar das ancas, fazendo-me lembrar modelos numa *passerelle*.³⁸⁶ As suas caras estavam fechadas, zangadas, empurravam os homens (não se batiam porém entre si), batiam nas portas de ferro com muita força, andavam de um lado para o outro. Uma miúda mais velha, subiu para cima de uma secretária, batia com as mãos nos gavetões enferrujados, a dar o ritmo. Gesticulavam ‘que não’ com as mãos, mandavam nos adultos [...]. Partiram os vidros das portas. Estava sempre a chegar mais gente para assistir, os encarregados de educação e amigos das alunas. Estes estavam muito revoltados com a escola, com o diretor, exigiam a sua presença e a do ministro da educação. Chegaram bombeiros e polícias. Entraram na sala onde estavam cada vez mais miúdas, grandes e mais novas. Voltaram a sair: ‘Não as podem prender’, comentou-se. 2 ou 3 mulheres estavam muito perturbadas: uma foi buscar um pau com o qual bateu no chão, dizendo: ‘vou bater em alguém’. Outra gritava e atirou-se para o chão dizendo: ‘Estão a roubar-nos os filhos, estão a matar os nossos filhos! *Diretor tem contrato com o diabo*. Tem o seu negócio que fez com crianças dos outros! Esta escola tem de fechar! Não se admite! Não podem deixar as crianças que têm santo vir a escola, contagiar as outras!’. As pessoas

³⁸⁵ Por vezes, quando me deslocava com Rui para localidades distantes, levávamos mais gente no carro, sendo um serviço de táxi normal.

³⁸⁶ Talvez pela mimese dos gestos a que assistem nos programas de televisão, como as «semanas da moda», as novelas e filmes.

concordavam. Um homem disse 'têm de sinalizar essas crianças, vesti-las de luto'. Outro, revoltadíssimo, exigiu entrar na sala, discutindo com um homem de bata branca. Disse 'tenho 3 filhas nesta escola!'. Continuavam a chegar mais e mais raparigas possuídas. Uma ou outra conseguia fugir, provocando os adultos. Uma delas começou a subir a escadas da escola ao contrário. Os adultos correram para a apanhar e foi de novo enfiada na sala. 'O que estão a fazer às nossas crianças!' era o grito mais ouvido, em franco desespero. Um homem mais idoso chorava e limpava as lágrimas com um lenço, silencioso. Outro exclamou que 'São Tomé foi entregue ao diabo e vai explodir com uma bomba'. Mulheres faziam o sinal da cruz e benziam-se: 'Misericórdia!'. Discutiam entre si 'é o Espírito Santo'. 'Qual Espírito Santo?! Tá maluca!'. Passado muito tempo, um homem abriu a porta da sala e gritou para as crianças 'vai, vai, vai', incitando-as a fugir, o que fizeram, uma atrás da outra. A sala ficou vazia. Estas corriam pela escola toda, em grande velocidade, continuando a executar gestos muito elegantes, a mão na cintura. Uns miúdos³⁸⁷ impassíveis jogavam futebol no pátio da escola, como se nada se passasse. Outros gozavam e gritaram para as miúdas: 'despe, despe!'. Uma miúda de longas tranças, atirou-se para o chão do pátio e puxou os cabelos a si mesma. Toda a gente olhava para ela: ali, era o centro do mundo. Outras iam 'desmontando', voltando ao estado 'normal', sobretudo quando chegava alguém conhecido e que falava com elas. Viam-se muitos adultos em pânico, a chorarem desesperados. Algumas miúdas quando desmontavam, também choravam. Estavam exaustas. Nessa altura, ao desmontarem, eram levadas para a água (um chafariz) pela mulher que disse que ia bater em alguém, que as molhava o mais possível e dizia ainda 'bebe água, bebe água'. Depois dava 3 pancadas na cabeça de cada uma 'para o santo ou espírito sair'. Uma miúda, estando neste processo, semiconsciente, apontou para uma árvore da escola, um enorme caroeiro: 'ela tá a dizer que tem algo aqui!' disseram alguns adultos. Mais tarde, vários interlocutores dirão: «Eu não acredito [no transe], mas faço orações todos os dias para nenhum espírito esquisito tomar nenhum dos meus filhos' e ainda 'Isto é uma vergonha para São Tomé'». (Junho de 2012). O transe na escola durou meses e foi levado muito a sério, tendo havido intervenções do Ministro da Educação, dos médicos do hospital central, de especialistas de várias áreas, que tentavam decidir o que deveria ser feito para travar aquele processo. Contra a vontade dos encarregados de educação, as miúdas que tomavam santo ou espírito, continuaram a ir à escola e, segundo se dizia, contagiavam as outras pois «bastava tocar na cabeça, a não ser que se tenha o corpo fechado». A explicação mais comum era a de que alguém – possivelmente o director e quem sabe o próprio ministro - teria feito um pacto com o diabo, a quem teria entregue «as crianças dos outros», em troca de dinheiro e poder. Para

³⁸⁷ Apenas dei conta da notícia de 2 rapazes possuídos (um deles iniciou à minha frente, na escola), as restantes eram todas raparigas.

além da desconfiança - que era também uma forma de controlo social - que se deverá ter em relação à aquisição repentina de poder, também se verifica a presença constante – por vezes ameaçadora³⁸⁸ – dos mortos no quotidiano dos dias, como descreveu Valverde (2000).

6.7.1.2 Os gugus que deitam dinheiro pela boca; as histórias dos «continentais»: ameaça e protecção; o som do cavalo do europeu por todo o São Tomé

A este propósito, relembro as histórias que Arlindo partilhou ao serão, no quintal de Rosa, sobre os gugus. Estes seriam «seres mais pequenos que anões, há pessoas que os têm», disse. Rosa confirmou, para espanto de Josefina, que não sabia da sua existência. Os gugus deitavam dinheiro pela boca, tal como uma máquina de multibanco, sistema que Rui e Gustavo recusavam usar, assim como Rosa: «Dinheiro a sair da parede?! Eu não!». Também com os gugus seria «meter a mão e sai dinheiro. E vivem com as pessoas, pessoas têm eles em casa, escondidos», explicou Arlindo. «Eu viver com isso? Deus me livre», disse Rosa. «Tá a ver só? Eu também não! Mas tem pessoas que tem», continuou Arlindo. A este propósito relembro outra história que contou: «Como há Deus, também há espíritos do diabo, malignos. Por exemplo, houve um angolano muito rico, lá em Angola, engenheiro, fica nessa coisa só do dinheiro, não crê em Deus, há muita inveja, puseram-lhe feitiço, o homem ficou mal, a mulher ficou mal, a filha ficou mal», advertindo para o facto de que muitas doenças têm origem em pactos com o diabo, que também estariam na base de algumas posições de poder por parte de algumas pessoas, nomeadamente políticos e empresários (muitas das vezes desempenhavam as mesmas ocupações em simultâneo), o que é bastante significativo. Arlindo contou ainda outra história, passada no Gabão, e que também tratava das relações - perigosas - entre pessoas de diferentes estatutos, nomeadamente entre patrões e empregados, que se deveriam vigiar atentamente. No fundo, deveriam vigiar-se atentamente as relações de poder. Também nesta história se desataca o papel do dinheiro que surge do nada e se vomita,³⁸⁹ bem como as crianças enquanto os seres mais vulneráveis à intervenção de seres malignos. Destaco ainda o significado do sabonete³⁹⁰ enquanto símbolo das trocas corporais *trespassantes*: «No Gabão, uma mulher disse para a empregada - 'tem 2 sabonetes, este é o seu, este é para lavar o meu filho'. A patroa saiu de casa, foi para o serviço. A empregada enganou-se e trocou os sabonetes, eram os *dois brancos*. Lavou o filho da patroa com o sabonete que era para ela. O miúdo ficou esquisito, ficou assim só, a deitar dinheiro pela boca! Ela ligou para a patroa no serviço, ela veio a correr 'você enganou no sabonete?'. A empregada fugiu logo, assim que a patroa chegou

³⁸⁸ «Representariam o colono? Os 'continentais'?, qual a origem do director? Questões às quais voltarei futuramente.

³⁸⁹ Pela boca, a relevância da boca, ténue barreira, tal como a pele, entre corpo e espírito.

³⁹⁰ O poder do toque do sabonete no corpo, para lá da pele que consegue trespassar (tal como os alimentos), atingindo o espírito/alma de quem o usa e manipula.

a casa, ela já tava longe. Era feitiço para a empregada ficar como morta só a deitar dinheiro para a patroa enriquecer, ficava a apanhar dinheiro só! Isto é real, história verídica». Chamo ainda a atenção para o facto de algumas das histórias se passarem no continente africano, em terras como Angola e o *Gabão*, nome atribuído aos contratados e seus descendentes. Porém contou outras histórias, que como veremos, também se passam em São Tomé, hoje e no passado, no Príncipe e até em Lisboa.

As crianças seriam, como vimos, seres particularmente vulneráveis e sensíveis ao mundo dos espíritos. Arlindo contou como em criança, tinha acesso a parte do «mundo invisível» que rodearia qualquer são-tomense, independentemente do contexto nacional onde se estivesse.³⁹¹ A este propósito, falou-nos de um episódio a que assistiu em Lisboa: um grupo de crianças pequenas falavam entre si sobre um gigante que estavam a ver e que não sabiam identificar. Foi nessa noite, que finalmente percebi que não se poderia contar o que se estava a ver na própria altura, segundo explicou Josefina: «Quando vês essas coisas não podes dizer nem comentar, só no dia seguinte». Lembrei-me das histórias dos silêncios de 2012, sobre a cadela morta, entre outros. Não deixa de ser muito relevante que em contexto de migração, mesmo nas terras «onde há muita gasolina e muitos químicos», os espíritos sobrevivam, o que aprofundarei mais à frente.

Arlindo também contava muitas histórias que aconteceram a antigos contratados, que tinham sido sujeitos a morte violenta, razão pela qual se transformaram numa espécie de fantasmas ou mortos vivos. Com estes nos poderíamos cruzar, sobretudo no mato, por serem os seus antigos locais de trabalho e ainda os lugares onde muitos foram mortos e onde também «mataram muita gente», disse Arlindo. Este falava destas pessoas com um misto de compaixão, respeito e temor, associando «os moçambicanos a grandes poderes de magia», como tantos outros interlocutores. Arlindo contou uma história que ocorreu consigo no mato, quando era criança: «Uma vez fui ao mato. No tempo colonial os moçambicanos, angolanos ficavam lá e matavam muita gente. Enterravam lá as gentes. Até mulheres grávidas! Eu fui com amigos e ouvimos choro de bebé. Corremos até 200 metros e não vimos nada! Tá a ver só?! [...]. Os moçambicanos eram mágicos, tempo colonial, transformavam-se em árvores, em pedras [...]. Mágicos é mais moçambicanos, gente dizia que eram mágicos. Em África tem muito disso. Sobretudo no continente, Camarões, Gabão, Nigéria. Já estive nos Camarões, eu tenho medo!», disse. Contou ainda sobre outras visões que teve em criança, quando vivia na roça onde o seu pai era feitor, referindo-se ao espírito de um europeu: «Uma vez, ficámos lá na roça, meu pai era feitor, lá na casa mesmo. Eu e a gémea no quarto dos pais, numa esteira aos pés da cama.

³⁹¹ Também se realizam *djambis* em Lisboa.

Meus olhos ainda não tinham fechado quando vejo entrar um cavalo no quarto! Mais ninguém viu. contei aos mais velhos. Eles disseram que nessa noite houve muita agitação. Ninguém dormiu naquela comunidade».

Esse era o espírito de um europeu, simbolizado pelo cavalo, pois era o colono quem andava a cavalo no tempo colonial, quem tinha ido perturbar aquela comunidade: os vivos e os mortos. A visão e o som do cavalo são de resto um tema frequente nas ilhas. Esta história revela parte da tensão latente entre são-tomenses e europeus (portugueses), como também nos fala das ambiguidades categóricas a que já me referi, que ultrapassam as fronteiras impostas pelo colono. Não terá sido por acaso que Arlindo acrescentou nessa noite que: «Antigamente, na roça, havia separação mesmo, nem filho de forro brincava com filho de cabo-verdiano, era difícil brincar, havia separação, havia um desdém assim um para o outro. Foi colono que fez a separação, 'dividir para reinar'. Eles criaram essa divisão, não era bom forro juntar com trabalhadores, havia grande separação. A gente não misturava, depois coisas mudaram, dantes forro não tomava cabo-verdiano, nem moçambicana [...]. Moçambicanos não deixaram filhos. Angolanos deixaram, tem zonas só com descendentes de angolanos. Com a independência houve muita porrada, forro pegava em moçambicano e bateu muito, achavam que eles eram seus criados, também porque no tempo do colono moçambicano tinham arma e pegavam em arma e matavam forro mesmo. Nós achamos que moçambicanos eram mágicos, eles trabalhavam muito, pegavam em madeira muito grande, partiam e faziam carvão. Tinham magia, trabalho duro mesmo. Hoje tem poucos moçambicanos, conheço alguns, 1 ou 2, só».

Numa outra noite, relatou histórias protagonizadas por alguns migrantes de origem continental presentes actualmente em São Tomé: «esses nigerianos, na Nigéria nem os quer, no Gabão ninguém os quer. Vêm para aqui, fazer comércio». Estes teriam o hábito de roubar e comer crianças, como me disseram outros interlocutores: «Ouvi até dizer, mas eu prefiro não acreditar, que eles comem até crianças,³⁹²mas até prefiro não acreditar», disse Arlindo. Acrescentou que os: «nigerianos enganam, têm muitos truques. Mas eles são espertos. Os gaboneses também não são um povo simpático. Houve uma altura que os são-tomenses iam muito para o Gabão, Libreville, havia lá grandes obras.³⁹³Nigéria também, mas eles escravizavam as pessoas, maltratavam. São Tomé tem muitas histórias! Porque tem gente de todo o lado aqui. Mistura, gente de todo o lado», referindo-se às práticas das pessoas do continente, de onde viriam os perigos mais macabros. Rui também disse que: «diz que há umas crianças que desaparecem,

³⁹² Talvez relacione o facto de os moçambicanos não terem filhos com esta suposta prática.

³⁹³ José e Arlindo viajaram juntos, em trabalho, para países como Camarões, Nigéria, Gabão, Angola.

Pode alguém ser quem não é

talvez, entende-se na sociedade ou na praça que são os nigerianos que levam». Vemos que, se por um lado, estas pessoas seriam ameaças perigosas, por outro, teriam um acesso privilegiado ao mundo dos espíritos, bem como um modo especial de se ligarem à natureza, constituindo-a: podiam mesmo transformar-se em elementos como árvores, o que também era muito e valorizado e significava proteção.

6.7.1.3. As árvores que protegem; «os espíritos não suportam o cheiro a gasolina»

Recordo a este propósito um passeio com Rui e o seu irmão, à Trindade. Ao aproximarmo-nos de uma determinada estrada, Rui parou o carro, sugerindo que continuássemos o passeio a pé, o que estranhei. Acabou por contar que agora aí se davam muitos acidentes de viação, devido ao corte de uma grande árvore, que era quem, no passado, protegia os espíritos dos efeitos do gasóleo dos automóveis. Com o corte desta entidade, as pessoas estavam agora expostos ao perigo do combustível, associado à modernidade «em excesso»: «É por isso que na Europa tem muitos acidentes! Combustível da *dita civilização* que está a acabar com histórias de espíritos e seres malévolos [...]. Espíritos [bons] não suportam o cheiro a gasolina», deixando outros seres malignos à solta. Vários são os testemunhos neste sentido.

Arlindo, por exemplo, contava histórias sobre os seres encantados dos rios,³⁹⁴ que habitavam as profundezas dos mesmos, puxando sobretudo portugueses, relatando inclusivamente a história de um bebé português que se banhou em determinado local e nunca apareceu. Eu própria pude comprovar o seu temor, num passeio que fizemos ao sul – eu, Rosa e Arlindo, no qual tomei banho precisamente numa determinada cascata que ligava um rio ao mar, sendo que Rosa e Arlindo ficaram muito assutados. Ao ver-me mergulhar, Arlindo virou as costas, dizendo: «eu não vou ver, Joana!», temendo que eu nunca mais voltasse à superfície.

6.7.1.4. Os portugueses são muito «inocentes»: os ‘acidentes’ e o excesso de conforto

Várias são as histórias sobre os acidentes dos portugueses – e outros europeus- seja em rios, como no mar. Arlindo fazia referência a isso constantemente - tal como Rosa ou Rui e até Josefina e João – falando-se da ignorância do europeu que designava de «inocência», que também era percecionada como desrespeito para com a natureza, representando também um certo ‘desligamento’ em relação à mesma. Isto era um perigo e uma constante ameaça, para si

³⁹⁴ Rui dirá o mesmo sobre os rios. Não é por acaso que é nos rios que se realiza um importante ritual são-tomense de oferendas nos rios, o «paga-devê» (pagar dever). José contou, inclusivamente, que chegou a participar no *paga-devê* enquanto ajudante do curandeiro, trabalho que executou na adolescência. Contou até o que faziam com as oferendas das pessoas, que consistiam em comida, talheres, loiças e outros objectos comuns relacionados com a alimentação e com o lar, que tinham de ser comprados novos. Fiquei com uma dúvida que acabei por não esclarecer: se se crê que estes seres não pegariam as mulheres que passam a vida no rio a lavar a roupa, ou se estas usam algum produto que acreditam os afastaria, como por exemplo, um certo tipo de sabão ou detergente com químicos, o que tentarei aprofundar futuramente.

Pode alguém ser quem não é

mesmos, como para as pessoas em seu redor. Arlindo deu como exemplo as notícias dos portugueses que se sentavam nas rochas junto ao mar nas praias de Portugal e que, eram muitas das vezes, levados pelas ondas. Referiu-se ao caso do Meco,³⁹⁵ notícia que acompanhou com muito interesse e curiosidade nas notícias da RTP Internacional. Referiu-se ainda a outros exemplos passados em STP, como os mergulhos que se faziam ao fundo do mar sem o conhecer bem, ou o facto de se entrar no mar sem pedir licença.

Arlindo explicou que: «o europeu é muito inocente, porque não acredita em certas coisas que existem, não vê perigos, porque *tá mais civilizado*» o que o tornaria mais frágil e pouco imune, o contrário do seu avô. Referiu, noutra ocasião, que quem sobrevivera ao massacre de Batepá «não foi os que calçavam sapatos³⁹⁶[esses] não resistiram, não estavam habituados, não tinham resistência. Pessoa que anda descalça tem mais resistência, tá mais habituada ao sacrifício, dura mais», concluiu. Rosa assentiu com gravidade. Arlindo, depois de ter partilhado mais uma história passada no Gabão,³⁹⁷ dirigiu-se a mim: «Joana tá a duvidar? Eu sei que europeu duvida, mas é porque é muito inocente. Não vê os perigos, civilização, tecnologia, tem tudo lá. Desenvolvido. Muita comida, na Europa, eu vi. Tem muito leite. Eu acho que em São Tomé bebi muito leite, no meu tempo ainda tinha. Agora já não tem leite. Mas então, *europeu tem conforto, não está ligado à natureza*, não conhece perigos. Teve aqui um português que foi à boca do inferno, resolveu descer para ver como era. Onda pegou ele. Eu vi corpo dele só. Mas como é que vai descer lá?! É coisa que são-tomense não compreende! Não conhece riscos. É como nós aqui ouvimos muitas notícias de Portugal, de pessoas que sentam em rochas, assim mesmo ao pé do mar, ondas levam. Como é que eles vão sentar ali mesmo? O que lhes passa pela cabeça?», perguntou-me.

Foi também num desses serões de histórias com Arlindo, que vim a entender porque Rui não queria trabalhar de noite, o tempo propício ao surgimento de certo tipo de «visitas». A noite, o mato, a roça e as estradas, sobretudo as bifurcações seriam «os lugares» próprios a certas 'presenças'. Arlindo contou duas histórias passadas com taxistas,³⁹⁸ que conviviam com 'todo o tipo de gente': «uma vez à noite, um taxista encontrou duas mulheres na estrada. Uma delas estava grávida, ia parir. Ele aceitou levá-las ao hospital e foram. Quando ele olhou para trás no carro, não estava ninguém lá!». E ainda outra: «Noutra vez, outro taxista, também altas horas, altas horas! deu boleia a uma senhora. Ela foi à frente e ele começou a dar conversa, conquista,

³⁹⁵ Refere-se ao episódio das praxes académicas e dos estudantes que foram levados pelo mar, no Meco.

³⁹⁶ Símbolo do branco, tal como «a comida de talher», que se deveria evitar segundo Rui.

³⁹⁷ A. contou que: «No Gabão tem lá um homem, já velho, que ele morreu em *Libreville*. Mas só que agora as pessoas dizem que ele agora fica lá a trabalhar no seu terreno. As pessoas falam com ele e ele não diz nada, não responde. Isto porque ele já morreu!». «É mesmo?», perguntou Josefina, muito assustada.

³⁹⁸ Afinal, ser taxista era também uma profissão de risco.

Pode alguém ser quem não é

como fazem os são-tomenses. A mulher saiu voando da janela!». «É. Enfim. Só com Deus», concluíram Rosa, Arlindo e José, que também estava presente. «A gente nunca sabe», acrescentou Rosa.

Arlindo relatou uma outra história passada à noite, que teria acontecido a um amigo do seu tio, sendo ambos pescadores: «Ele e outro levantavam muito cedo. Tempo não tinha relógio. E eles deitaram muito cedo e levantaram muito cedo. Foram a caminho da praia. Sentaram-se em cima da canoa e como tava muito cedo, começaram a conversar. Homens ficaram lá a conversar. Debaixo da vela de canoa. Apareceu dois olhos só, gigantes, por cima da vela e vela abriu. Olhos³⁹⁹ mandou-os calar. Eles calaram. Passado um pouco, passou um carro fúnebre com caixão lá dentro e muita gente a chorar!». Como não percebi bem a história, Arlindo disse: «Joana é muito inocente, funeral de noite?! 1h da manhã?! Não existe, não é possível! era coisa maligna, não era gente não! E eles tiveram sorte porque os olhos mandaram calar e assim não lhe fizeram mal».

Rosa⁴⁰⁰ também partilhou uma história passada no Príncipe: «Há uma história no Príncipe de um menino que desapareceu. Apareceu depois de 8 meses. Pescadores encontraram-no numa rocha. Não conseguiram agarrá-lo, tiveram de chamar mais pessoas. O menino estava selvagem. Estava demoníaco. 8 meses! Como esse menino comeu? Como esse menino dormiu? Com chuva, com tempestade. No Príncipe chove muito, não é como em São Tomé! Depois mandaram o menino num avião para cá para se tratar. Não sei como é que ficou o menino», disse Rosa. A filha respondeu: «acho que ficou bom». A criança teria transgredido «a civilidade q.b.», sobrevivendo em «modo selvagem», o que despertava muita desconfiança: afinal quem – ou o quê - teria cuidado da criança? Vemos que a «civilidade» não deveria existir em excesso, por enfraquecer, porém também não poderia estar em falta: as duas situações poderiam proporcionar pactos com seres malignos. O excesso de «civilidade» representado pelo espírito do europeu «no seu cavalo», pelos químicos e aditivos da comida, pelos acidentes

³⁹⁹ Os olhos têm um significado simbólico, remetendo-me para a crença na constante observação e controlo nas ilhas por parte dos vivos mas também dos mortos. Relembro a expressão descrita noutro capítulo «ficam a ver só», dita por Rosa ao referir-se com desprimor às pessoas mais «populares».

⁴⁰⁰ Rosa era uma praticante assídua e muito ativa da igreja católica: «É vida de igreja, levo vida de igreja Joana. Ai Joana eu acredito tanto em Deus! Tem de rezar sempre, se a Joana reza bastante, maldade não atinge. E é isso que eu faço cá em casa, eu rezo», referia. Recordo ainda esta frase: «Eu tenho aqui uns saís que me mandaram de Portugal, tem bíblia que comprei, toda a gente cá em casa tem uma bíblia! Todos! O meu marido também tinha a dele, para manusear, para ler de vez em quando [...]». Eu quando durmo, eu vou para um lado, mas eu volto, tem gente que não volta mais! Eu volto, sã e salva. É Deus», disse Rosa. Também Maria e José se apresentavam enquanto «muito religiosos» e crentes praticantes da fé católica. Simultaneamente, todos se juntavam a contar histórias sobre o que em entrevista negavam acreditar (feitiços e espíritos). José foi, durante muitos anos, chefe de escuteiros e catequista. Curiosamente, também foi na sua juventude – durante quase 3 anos - ajudante de curandeiro, quando vivia na roça, o que contou num dos jantares no quintal de Rosa. Teria sido o seu avô – não crente - a «salvá-lo dessa vida» segundo contou. Foi depois deste episódio que José se virou para a fé católica, tornando-se muito ativo na «vida de igreja», apesar de «ainda não tenho fé madura, como dona Rosa», disse, para satisfação da mesma.

e incidentes no mar, seria tão ameaçador quanto o «inverso».

As histórias de Arlindo e Rosa dão conta dos temores face aos europeus e aos portugueses em particular, que tanto eram percepcionados enquanto os seres «desenvolvido e com acesso a tecnologia que construiu as roças», como seres terrivelmente inocentes/ignorantes e perigosos. O mesmo se viu em relação à presença nas ilhas de migrantes do continente africano, como de alguns antigos serviçais e seus descendentes, olhados enquanto uma ameaça ao nível de práticas e de valores. Estes se fora do «lugar certo», como na cidade, colocariam em risco a imagem de São Tomé enquanto uma sociedade africana próxima – q.b.– de uma certa europeidade/civilidade. Estes demasiado «africanos» - como os nigerianos e os moçambicanos - seriam praticantes de rituais mágicos e perigosos, de quem se deveria manter distância. Por outro lado, estes teriam «mais magias», que nem sempre eram percepcionadas enquanto algo negativo, como se verá.

6.8. Visita ao curandeiro Nelo: o medo de incomodar os ascendentes mortos em 1953; ouvir o espírito de um forro *jiquiti*

Josefina temia incomodar os seus ascendentes mortos, conforme explicou numa visita que fizemos conjuntamente – eu, Josefina e Rui - a um curandeiro,⁴⁰¹ Nelo, de estatuto «forro tradicional». Este era descendente de um prestigiado «forro di tempo» e dava consultas num gabinete perto da cidade,⁴⁰² sendo muitíssimo requisitado.

Rosa disse conhecer muito bem o seu pai que fora funcionário público no tempo colonial «muito respeitado, pessoa muito conhecida, também foi músico». Este senhor chegou também a ser capataz: «Era um capataz forro, mas pessoas não guardou rancor. Tem capataz que era bom, que protegia pessoas, os próprios pretos», explicou Rui.

Voltando ao medo de Josefina. Esta dissera-me dias antes, na visita que fizemos ao papá João, que tinha trabalhado num projecto ligado à construção de um porto de águas profundas na zona de Fernão Dias. Este projecto estava parado e era alvo de muita polémica, pois foi nessa praia que «os corpos dos são-tomenses foram recolher água para esvaziar o mar», no massacre de 1953. Josefina acreditava que a construção do porto naquele local, poderia magoar as almas dos seus ascendentes mortos – de estatuto forro - interferindo no seu descanso. «Acontece que ali é um lugar histórico também, massacre de Fernão Dias [1953], muitas pessoas foram ali presas, torturadas, massacradas, mortas ali. É um lugar de memória, um lugar histórico», disse em entrevista.⁴⁰³ Foi essa a questão que colocou a Nelo: «espíritos estão zangados por causa do

⁴⁰¹ Considerados «fontes de vida e de morte» (cf. Valverde, 2000:13).

⁴⁰² Esperámos por vaga durante 3 horas, ao sol.

⁴⁰³ Acrescentou na mesma conversa que «há a necessidade de o país se desenvolver economicamente e por outro

porto?», mostrando-se receosa e angustiada. Antes de termos entrado no gabinete, disse-nos querer saber o que os espíritos «estão a achar que nós tamos a portar aqui na terra, a questão de Fernão Dias, como eles estão a ver a questão da extração de areia naquele local». Rui exclamou «é muito boa pergunta!». Josefina acrescentou que: «Um homem ´tava a dizer que para se fazer ali um porto de águas profundas, tem de se fazer ali um ritual, caso contrário os espíritos não vão aceitar». Rui concordou.

Ao entrarmos no gabinete de Nelo – estávamos os 3 igualmente nervosos – fomos recebidos pelo espírito que afirmou «eu sou forro *jiquiti*. Diferença de cara não tem, mas tem de coração!». O espírito contou que morreu no tempo colonial, quando trabalhava para o branco. Disse ter muitas «dores nas costas da porrada» que levou. Contou ainda que morreu envenenado com arroz e que era «por isso que eu não como arroz», disse. «A sério?», exclamámos os 3 em uníssono. Referiu-se ainda à morte dos brancos nesse tempo, que era por isso que «se ouve um cavalo lá, que fica sempre a passar lá, é por isso», referindo-se às diferentes zonas de São Tomé. Rui e Josefina confirmaram já terem ouvido muitas vezes o som do cavalo,⁴⁰⁴ o que no fundo simbolizava a constante presença do colono nas ilhas, que não teria partido com a independência. O espírito falou-nos também das pessoas que morreram num determinado rio - um dos rios a que também se referiu Arlindo - dizendo que aí «muita gente morreu, moçambicanos e dois brancos». De seguida afirmou que: «Cabo-verdiano é mais unido, ajudam-se uns aos outros. Angolar também é bom, mas se faz mal a um filho dele!». Depois, dirigiu-se a mim: «Tu, branco, teus pais e avós mataram muitos. Tu fumas meu cigarro, eu fumo um dos teus», ao que acedi prontamente trocando os cigarros que Rui me tinha dito para levar.⁴⁰⁵ Finalmente fiz-lhe também umas questões: quem era, onde nascera, como fora a sua vida. Este prontamente respondeu que o pai era são-tomense, mas que viveu emigrado em Angola durante muito tempo, onde tinha aprendido um certo sotaque, dando como exemplo: «tu ir, tu fazer». «É língua de forro mesmo», explicaram-me⁴⁰⁶ Josefina e Rui. Mais tarde o espírito partiu – processo ao qual assistimos - pelo que «apareceu» o curandeiro, que então se apresentou. Este, já sem o espírito, contou que por vezes também «toma um bebé» mudo, duas crianças e 2 moçambicanos, pois «muita gente eu tomo», afirmou orgulhoso. A consulta durou pouco tempo, pois o espírito disse estar cansado, uma vez que estava a trabalhar desde manhã cedo. Combinámos então retomar a conversa num outro dia, o que não aconteceu.⁴⁰⁷

preservar a sua história. Seria de encontrar um meio-termo, conciliar ambas as coisas».

⁴⁰⁴ Eu não o ouviria por ser branca e portuguesa.

⁴⁰⁵ Este pediu-me para acender «dos meus» com a minha boca e depois entregá-lo e fumar o dele, que também já estava aceso na sua boca, tratando-se de uma troca «corporal» ou corporalizada.

⁴⁰⁶ Forro *jiquiti* e «popular».

⁴⁰⁷ À saída do gabinete, Josefina confessou a Rui que o pai dela *talvez* a visitasse e que queria saber se isso «não é mau, pois não?». Rui respondeu: «Pode ser perigoso, Josefina, porque o papá morto não vem sozinho. Vem com

Reencontrei o curandeiro numa loja conceituada da cidade e uma outra vez na Casa da Cultura, onde pediam financiamento para viajar com as suas performances até Taiwan.⁴⁰⁸ Porém das duas vezes não me reconheceu.

Vimos assim a preocupação quotidiana com o mundo dos mortos – não se quer causar a sua ira - nomeadamente com os ancestrais, um mundo que não estaria desligado do mundo dos vivos. Ainda a preocupação com os lugares onde se morre por ser onde ficariam a residir os espíritos dessas pessoas, nomeadamente o branco e os antigos contratados, o que se aprofundarei à frente. Exemplifiquei ainda como um forro, morto e em espírito, confessou ter trabalhado para o colono, tendo «levado muita pancada», tal como os antigos serviçais, aproximando-se de algum modo do seu estatuto. Talvez estas afirmações, pela dor – e pela morte – sejam formas de se sentir o que é estar «no lugar do outro», aquele que é considerado mais «africano», no que isso tem de fragilidade como de poder. Afinal o forro *jiquiti* (morto) aproximava-se do estatuto do antigo contratado, nomeadamente pelo chicote nas costas. Seria ele quem adquirira – talvez pela experiência⁴⁰⁹ corporal, por trabalhar na roça, por tomar castigo - a capacidade de comunicar com o mundo dos espíritos, nomeadamente os ancestrais, estando também mais próximo dos conhecimentos tradicionais que curavam, desempenhado a atividade de curandeiro de sucesso. Como também demonstro ao descrever a visita a outro curandeiro, irmão de Rui, seria a dor física, «a porrada» nas costas, causa da quase-morte e da morte, que também facilitaria, de algum modo, a aquisição do poder, revertendo-se o sentido do cacete, representando um volte-face na relação colonial.⁴¹⁰

6.9.A visita ao curandeiro Nazareno; a hipótese das socialidades de protesto no e pelo corpo

Nazareno era irmão de Rui, o que apenas me foi revelado em 2014 e depois da visita conjunta a Nelo. Nazareno desempenhava a ocupação de curandeiro há cerca de 30 anos, tendo trabalhado

seus amigos. E esses amigos podem muito bem ser senhores maus», o que a assustou.

⁴⁰⁸ Este e outros homens faziam parte de um Danço Congo muito famoso, no qual o curandeiro fazia o papel de *feitxeiro*. Estavam na Casa da Cultura a pedir financiamento para irem dançar a Taiwan, o que conseguiram. Este curandeiro também fazia parte de um famoso *Tchiloli* ou Tragédia, onde fazia de príncipe, personagem de que muito se orgulhava, conforme explicou num documentário que visionei: «Antes de ir tragédia peço a todos os meus espíritos para não deixarem que coisa aconteça [...]. *Tchiloli* são quase todos da mesma família, passa de pai para filho, para neto, homem só, mulher não entra. Gosto do modo como o príncipe veste, é pessoa muito fina, palavras finas, pessoa de luxo. Modo como ele anda. Modo como ele fala. Palavras que ele diz, palavras bonitas. Gosto do modo como ele dança. Ele é tão de luxo, é pessoa fina, convencido. Mesmo ele só pisa chão com pontas dos pés, só com pontas, porque ele não vai pisar qualquer chão, nem qualquer coisa», disse em entrevista a um realizador. Valverde também escreveu sobre as expectativas das viagens sentidas pelos membros dos grupos que acompanhou (ex. 2000:15)

⁴⁰⁹ O que estará relacionado com o seu convívio – e aprendizagem – com pessoas de outros estatutos étnicos Também pela migração para Angola, onde aprendeu «a ser» mais *jiquiti*, também pela língua.

⁴¹⁰ Como também demonstrei, vários interlocutores, sobretudo cabo-verdianos, dirão que não tiveram castigo por serem «exímios trabalhadores», o que talvez seja mais uma das múltiplas camadas dos discursos, ou apenas algumas das máscaras identitárias.

inclusivamente fora do país, em Cabo Verde, Angola, Guiné Equatorial, tendo ainda «muitos pacientes no Luxemburgo, em Lisboa, França», segundo disse. Abraçou a atividade de curandeiro deixando para trás a ocupação anterior enquanto marceneiro-carpinteiro e enquanto vinhateiro, «para poder acompanhar» os espíritos que tomou. Entrevistei-o no seu consultório,⁴¹¹ onde falou da sua infância difícil, tendo sido discriminado pelo próprio pai por ter um tom de pele mais escuro, segundo palavras suas, razão pela qual Joaquim tardou em registá-lo. Contou que tomava cerca de 6 espíritos (não sabia o número certo): 2 forros, 1 angolano, 1 moçambicano, 1 angolar e uma criança, dois homens e duas senhoras. Explicou que começou esse trabalho em jovem, ao ter tomado o espírito de um moçambicano enquanto desempenhava, no mato,⁴¹² a atividade de vinhateiro. Nazareno caiu do cimo de uma palmeira, tendo sido salvo pelo espírito que o «segurou, pelo espírito que me encarnou, esse primeiro espírito. Eu caí e já não estava, eu já não sabia onde estava», disse. Considero de extrema relevância o facto do espírito ter surgido no desempenho de uma atividade laboral de risco⁴¹³ e no mato. Igualmente significativo é o facto de se considerar tomar espíritos de certas pessoas nos seus antigos locais de trabalho, surgindo o tópico do contágio pelo toque e pelo exercer de determinado tipo de atividades supostamente próprias de «certo tipo de pessoas».

Nazareno referiu ainda que o dom de curandeiro também foi em parte herdado do avô, o filho de um branco, segundo contou, e que tinha também essa ocupação. Explicou que, aos poucos, se foram encostando a si mais espíritos: «cada um com a sua função, menos a criança que só encostou por querer» e que não trabalhava. O espírito do moçambicano era o protector, sendo muito poderoso e até «um bocadinho mau. Mas ele é muito trabalhador! Ele não aceita que pessoa esteja lá na rua a rir! Ele já aborrece! Ele é o meu protetor!». Esse moçambicano tinha sido um cortador de andim que «caiu na madeira, e ficou mesmo lá, na madeira, que foi na

⁴¹¹ Ao entrarmos no seu consultório, N. bateu à porta. Minutos antes explicou-me uma série de procedimentos que fazia aos doentes, desde uso de plantas, vacinas - 'usa-se ervas, tira-se um bocadinho, coloca-se na veia, parte exterior [mostra onde], depois a pele absorve a substância que vai para o sangue`-banhos [...]. No gabinete, um pano vermelho em frente à sua cadeira. Colocou os óculos, como um doutor. Tinha um livro de receitas semelhante ao de um médico, que me mostrou: «Ontem passei esta receita, conforme o que o espirito me disse. Ele [o paciente] vai comprar ao mercado, amanhã já me traz». A receita consistia em ingredientes como cigarro, comida, folhas. Na parede tem o seu cartão profissional encadernado onde se lê «medicina tradicional, reconhecido pela associação de medicina tradicional de São Tomé e Príncipe». Vejo ainda um estetoscópio muito velho. No chão, dois ou três pratos com feijão, ovos, velas no centro dos pratos: 'Isto é já o jogo', explicou. Na mesa do gabinete tem ainda várias seringas em embalagens, disse ser penicilina. Vi ainda vários santos, muitas velas usadas, 2 livros de São Cipriano [...] uma grande bíblia sagrada, novinha em folha 'este é o livro principal, orações mais importantes estão todas aqui', disse. Ainda livros em francês 'manual do curandeiro'. Os santos são: vária virgem Maria, uma enorme, contou que foi a primeira que adquiriu 'no Gabão, acompanha-me desde 1989'. Ainda uma Nossa Senhora de Fátima 'é a nossa mãe, reconhecida em todo o mundo' afirmou. Outro era 'Jorge Tadeu montado num cavalo', e uma santa africana. Vejo ainda um prato com 3 espelhos baços, que 'é onde aparecem as imagens [os espíritos]`. Disse que 'já não usa caveira como dantes, os santos são o principal'».

⁴¹² O mato – de onde vinha o búzio - era «o espaço-tempo liminal» por excelência.

⁴¹³ Por se subirem a lugares altíssimos sem qualquer tipo de protecção. Muita gente morre ao executar esta atividade. Sobre o conceito de risco laboral e suas implicações, leia-se Granjo (2004).

Pode alguém ser quem não é

mesma palmeira onde eu apanhei ele». Contou ainda que o chefe dos espíritos era «um angolano que tinha sido paramédico e também parteiro, na empresa Água-Izé, naquelas eras passadas». Fora ele quem lhe ensinou certos tratamentos, como «[...] fazer a sutura, como cozer uma pessoa quando 'tá rachado, também faz massagem». Esse angolano tinha sido assassinado, por envenenamento, por um branco: «levaram-no para Santana beber vinho, no regresso, no fundo já muito carregado da bebida e atiraram-lhe ao rio e ele morreu lá».

Reiterou que o moçambicano era muito trabalhador, sendo que levava muito cacete: «trabalho muitooo duro. Por exemplo, alguém tem um problema para nós tirarmos esse feitiço na barriga, é com ele. Ele faz coisas que faz sentir medo: enfia faca na barriga, vomita sangue pela boca para trabalhar [...]. Cacete que a gente pode dar ele nas costas, não são cacetinho, são cacetão, *tens que mandar ele umas tantas daquela cacetada! Para ele sentir, mais forte no seu trabalho!* Ele quando vem a mim, ele quando vem ele leva toda a sua pancada. Eu não sinto nada. Nem a ferida! Essa aqui já levou muito golpe de faca», disse, mostrando-me a barriga sem uma única cicatriz. Explicou ainda que os espíritos que tomava «são pessoas que faleceram há tempo! E que vêm encarnar em nós para trabalhar. Sem eles, não sou ninguém». Contou ainda que enquanto jovem teve «muitos amigos curandeiros moçambicanos» mas que entretanto desapareceram «já não existe mais moçambicano, só ramificações». Os convívios de espíritos de diferentes estatutos étnicos no – e pelo – corpo de Nazareno, podem ser entendidos não apenas enquanto afirmações sobre a continuidade entre a morte e a vida, mas também, como escreveu Valverde, seria através das performances curativas – os curandeiros eram a ponte – que se daria uma espécie de realinhamento das identidades, sendo a partir destes processos que a vida humana «se poderia regenerar» (2000:XXIII-XXIV). Ainda segundo este autor, era no mato – no espaço entre a vida e a morte – que a identidade pereceria, sendo também aí que esta se poderia reconstituir, renascendo-se (*ibid*:XXV). Aliás, o próprio processo de constituição das identidades em São Tomé aconteceria nessa esfera velada, que seria desnudada em processos de possessões espirituais, um nível mais profundo de ação, de reflexão e de reconstituição das próprias relações interétnicas. É neste sentido que proponho o conceito de socialidades de protesto, pela proximidade – na e pela morte – dos espíritos de diferentes estatutos, que exemplificam outros modos de se vivenciarem as relações, os estatutos e o poder. Ou seja, ensaiam-se novos modos de se estar em relação – em morte - revertendo-se hierarquias, o que, estamos em crer, influencia as próprias relações sociais em vida, contribuindo para a sua modificação e significação, hipótese que é legitimada pelo modo como se experiencia a morte em São Tomé, que é um prolongamento da própria vida e não um corte radical. Esta é uma hipótese conclusiva que pretendo aprofundar futuramente. Neste sentido, o

angolano era o chefe e ainda quem dava à luz, especialista da morte quanto da vida, sendo o moçambicano o protector. Reitero o significado da dor infligida no corpo, sendo pelo sangue pisado nas costas, pela dureza do cacete, que o moçambicano se tornava tanto o mais trabalhador como mágico. A dor, seria assim «um pau de dois bicos»: era através dela que se morria, e era através dela que se atingiria o poder curativo, gerando-se vida. Pela dor, resistia-se. Valverde, numa carta que escreveu a Pina Cabral em Março de 1996, disse exactamente isto: «[...] É, aliás, pela 'via astuta e traiçoeira' - parafraseando Frederic Jameson – do corpo em sofrimento, que se pode aceder a uma compreensão das práticas e dos discursos sobre o corpo.[...] Para alguns são-tomenses, o seu corpo, na sua materialidade biológica suplementado por conhecimentos sobre os *mindjam mato*⁴¹⁴ e os poderes de agentes espirituais, é um locus de resistência política e que explica, para eles, o quase milagre da sobrevivência». É deste modo que interpreto a valorização das ocupações e a conquista de novos estatutos mais valorizado, pela dor que os espíritos que Nazareno toma. Também pela própria dor de Nazareno, ao ter caído de um palmeira e ao ter sido discriminado toda a sua vida pelo próprio pai, por ter um tom de pele mais escuro que o dos irmãos, como me contou. De algum modo, foi a sua experiência da dor – física e psicológica - bem como a sua experiência da quase morte, que possibilitou que Nazareno se torna-se capaz de estabelecer contato, pelo próprio corpo, com o mundo dos mortos. Mais, que Nazareno, o seu corpo, servisse de intermediário e ponte que possibilitava a fala – e a ação - dos espíritos, muitos deles vítimas de agressões atrozes, como os antigos contratados que lhe habitam, por vezes, a pele. E que se tornam a sua própria pele. É também este o sentido do conceito das socialidades de protesto que proponho: a capacidade de se ser um outro, de se experienciar uma suposta alteridade, revertendo-se lugares e estatutos, pela empatia de se estar e de se ser no e o lugar do outro, pela solidariedade interétnica, que se veicula, como vimos, em morte e pela dor, sendo que esta esfera não só não é de somenos importância, como contaminaria as relações que se estabelecem no mundo dos vivos, o que pretendo aprofundar. Assim, haveria protesto em vida e haveria protesto em morte, esferas interligadas.

Antes de finalizar este capítulo, gostaria de partilhar as descrições das homenagens às vítimas de 1953, a que pude assistir em Fevereiro de 2014.

6.10. As homenagens às vítimas de 1953; Rui e 1953 «ser são-tomense não é só de 53 para aqui»

Assisti às cerimónias de homenagem às vítimas de 1953, em 2012, com Rui e uma colega

⁴¹⁴ Conhecimentos de plantas tradicionais e medicinais, ligadas aos «saberes do mato».

portuguesa. Estivemos toda a madrugada de 2 de Fevereiro na praia de Fernão Dias e, no dia seguinte, participei de um almoço em Folha-Fede⁴¹⁵ com alguns torturados, gente muito humilde e em situação de vulnerabilidade. O almoço foi, um. Escrevi o seguinte sobre a madrugada: «Num lado, vemos os mais velhos a contarem histórias, a sóia, em crioulo forro [...]. Rui foi dormir para o carro, disse ‘não estou para essa história’. Do outro lado, dança-se a puíta⁴¹⁶ que tende a transformar-se em *djambi*, com o aquecer da fogueira e dos corpos em transe, dos tambores, da bebida. Eu e a I.,⁴¹⁷ também portuguesa, transitávamos entre espaços. Estas performances começaram tarde, já depois da meia-noite. Antes disso tínhamos estado durante muito tempo debaixo de um toldo - chovia torrencialmente - na companhia de alguns agricultores de Lobata, que esperavam ansiosamente a chegada das carrinhas institucionais que trariam, segundo as suas expetativas, algo para comer, o que não aconteceu. Ao chegar a carrinha da Sta. Casa da Misericórdia – assim como o ministro e a diretora do Arquivo Histórico – distribuiu-se comida e serviu-se o calulu numa tenda enorme iluminada mas apenas aos «funcionários» do evento, o que provocou bastante agitação. A população disse: «Não trazem nada?!», exigindo «café e pão, nós estamos há horas aqui à espera de café e pão!», o que não surtiu efeito: «é só para os funcionários», responderam os membros da comitiva. As pessoas comentavam entre elas «aquela pouca-vergonha». A partir desse momento, talvez nos tivessem confundido⁴¹⁸ com os membros da organização ou então pelo que representávamos enquanto brancas e portuguesas, pois pediram-nos dinheiro e teceram-se ameaças. Rui saiu do automóvel muito nervoso, o que nunca acontecia. Mais tarde percebemos que nos tinham furado os pneus do carro, mas felizmente R. tinha um pneu suplente, o que nos permitiu chegar a casa. No almoço de 3 de Fevereiro, em Folha-Fede, questionei muito - para mim própria - a minha presença ali, desejando que me vissem do seu lado, sem a cor que me tingia a cara. Fui no entanto muito bem recebida e por isso fiquei. O almoço era também calulu – foi filmado pela televisão nacional - organizado por uma associação de jovens da localidade. As crianças cantaram o hino, depois fizeram uma passagem de modelos dos «trajes típicos de São Tomé e Príncipe», as meninas vestidas com os *quimones* e os rapazes com os fatos ‘de modelo europeu’. Nos dias seguintes – bem como nos anteriores - não se falava de outro tema na televisão e na rádio: partilhou-se muita informação sobre o massacre, o que se prolongou com muita intensidade até ao fim de Março. Organizaram-se, por exemplo, debates nos quais se discutiu se se deveria designar guerra ou massacre, entre outras questões. Assisti a um

⁴¹⁵ Lugar *di forro* da Trindade.

⁴¹⁶ Dança associada aos contratados de Angola. É muito significativo o facto de cada tipo de performance – associadas a diferentes categorias étnicas – terem o seu próprio espaço de acção, ocorrendo em simultâneo, levando o espectador a escolher «onde ir», o que estava bem demarcado.

⁴¹⁷ Eramos as únicas brancas.

⁴¹⁸ Porém não o senti antes do episódio da recusa de comida.

programa de televisão, no qual estavam presentes algumas das vítimas do massacre, idosos bastante humildes e quase sem dentes, o que dificultava perceber-se o que diziam. A atitude do público na plateia – era um programa em direto – era muitíssimo confrangedora: gozavam, riam, faziam pouco. No outro lado da mesa, estavam outros convidados das elites, que iam fazendo como que uma espécie de tradução das palavras dos idosos – que se encontravam a partilhar as suas memórias das torturas – porém num tom muitíssimo petulante, menorizando-os. Estas vítimas de ‘outras classes’ pareciam estar ali como uma espécie de bobos da corte, figurantes de uma história que tinha outros protagonistas ‘de topo’, pessoas bem-falantes e de outro estatuto socioeconómico, que contavam o massacre «com os dentes todos»: até na morte, ou na quase- morte, imperava a questão do estatuto socioeconómico.

Rui irritava-se com o facto se falar muito de 1953 e explicou porquê: «53 certamente é uma das datas muito marcante, derramou-se muito sangue. Massacre bárbaro de pessoa cobarde, bárbaro, de uma pessoa sem alma, desculpe lá ter essa linguagem. Mas se Deus diz que deves perdoar, então isto é passado. Mas o passado fica uma mancha. As desculpas não se pedem, evitam-se. É preciso saber história para trás também. Anos 30, anos 40, não é só 53. Porque é verdade que os senhores que andavam na empresa não passavam bem. Daí eu dizer que não se pode ‘tar só ligado em 53». Rui realçou o trabalho e o sofrimento dos contratados e/ou serviçais, cuja realidade se parecia omitir e esquecer em permanência na história das ilhas. Como disse Rui: «Antes de 53 havia muito maltrato! Busca-se histórias nalgumas empresas até faz chorar. O pessoal vivia, você sabe o que é, a partir das 18h, você perde o direito de ser humano. Uma outra pessoa mete dentro de quarto, fecha e leva a chave. Essa pessoa vem abrir quando amanhece. Abre-te o quarto. És um preso. Isso não foge à regra se não for a escravização. Não foge à regra! E essas coisas não aconteceu no 53. Veio acontecendo. Não falam nisso, talvez porque há pessoas até hoje com culpa! Portugueses e são-tomenses». Assim, para Rui, ser são-tomense em pleno, seria recolher a história de todos e não só de alguns: «tem história para trás e tem história para a frente. Os nossos historiadores têm de entender o que é ser são-tomense. Ser são-tomense não é só de 53 para aqui». Era necessário que se entendesse o «tempo histórico antes e depois de 1953». Rui chamou a atenção para o modo como viviam e eram tratados os antigos contratados nas roças ao longo dos tempos, havendo histórias «para chorar» para além do massacre associado aos forros, para além dos forros, o que considero também uma forma de solidariedade interétnica.⁴¹⁹

6.11. Notas conclusivas

⁴¹⁹ Os espíritos dos antigos contratados são um tema muito presente na obra de Conceição Lima (ex.2004), como em Alda Espírito Santo, entre outros. A este propósito leia-se Mata (ex. 2004, 2006).

Neste capítulo dei conta de convívios e práticas alimentares entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, em diferentes lugares de interação: da casa de Maria, ao quintal de Rosa, à roça com Doutor e Rui, na galeria de arte da cidade com Cláudio, entre outros. Observei ainda como Maria tentava «fazer como Rosa», sendo também alvo do seu escrutínio, nomeadamente ao servir um prato «tipicamente de forro», o calulu. Exemplifiquei algumas disputas entre as sobrinhas de Maria, de estatuto angolar e cabo-verdiana «de roça», bem como os modos como senhoras desse estatuto étnico e socioeconómico eram descritas por alguns homens de estatuto forro. Observei os consumos alimentares e «as propriedades polimórficas» dos diversos alimentos (Valverde, 2000:141), mais ou menos «populares», mais ou menos naturais e verdadeiros e que podiam – pela má preparação – causar doença e até a morte, havendo porém quem arriscasse nos consumos, como fazia Cláudio com o búzio domato.⁴²⁰ Por fim, analisei as diferentes categorias étnicas – que são acima de tudo ambíguas – através das histórias de Arlindo, que também revelavam a desconfiança permanente em relação a quem enriquece rapidamente bem como a ameaça constante dos pactos com o diabo, o que também se viu pela descrição do transe na escola preparatória. Através dessas histórias, demonstrei também a estreita relação entre a vida e a morte, o que também foi exemplificado pelas visitas aos curandeiros, onde ouvi «os mortos falar». Exemplifiquei como as categorias étnicas de que tenho vindo a falar encerram em si mesmas inúmeras «contradições», do «forro que tem curvas», ao moçambicano «que é protector», ao angolano que é o chefe, ao europeu e ao português que destroem o mundo natural envolvente, num fino equilíbrio entre o que se considera «excesso e falta de ´civilidade`». Se por um lado, existe uma correlação entre estatuto valorizador e as categorias «europeu/europeizado» e alguma ´inferioridade` associada ao «africano» do continente e ao antigo serviçal, por outro lado, existe o oposto, sendo «os moçambicanos» - o que estes representam - quem detém o maior poder no e sobre o mundo natural, o que é muitíssimo valorizado pelos são-tomenses. Os europeus e os portugueses surgem enquanto os destruidores da natureza em seu redor, castigados por um «excesso de civilidade» e/ou inocência. Isto era exemplificado pelos inúmeros acidentes que lhes aconteciam em São Tomé como na Europa, muitos «pelas mãos do mar», da gasolina e dos químicos na comida, acidentes que talvez simbolizassem as formas de expressão dos espíritos dos são-tomenses em ira, mortos noutros tempos pelas mãos do colono, numa tentativa de se repôr a justiça pelas atrocidades cometidas.

Concluo que as performances, como as possessões espirituais, também podem ser percecionadas

⁴²⁰ Talvez o corpo que sobrevivesse a uma provação como o envenenamento, se tornasse um *locus* de poder, pelo qual se estabeleceria contato com «outros mundos». Talvez fosse também por isso que Doutor, que se dizia que montava ou «tomava espírito» - talvez de europeu - comia arroz e tudo «o que europeu come». Valverde observou vários *djambis* nos quais alguns são-tomenses tomavam espírito de europeu, nomeadamente espíritos de médicos e polícias (2000:165).

enquanto lugares de constituição de saber em si mesmo, nomeadamente saber ontológico, o «saber de si»; saberes também relacionados com o mato e com a cura, o que geraria não só poder como novas formas de se estar em relação, ao nível pessoal e social, logo étnico. Performances como a possessão possibilitariam inclusivamente modos de experienciar outros «modos de se ´ser`», por vezes pela dor física, o que vem baralhar uma série de práticas e discursos identitários. Talvez assim se pudesse subir «as escadas ao contrário», como fez uma miúda no transe da escola da cidade. O europeu «inocente» – que era quem ordenava dar com o cacete – acabaria assim por ser atingido pelo próprio cacete, através do que este causava: quanto maior a resistência dos corpos chicoteados mais poder adquiriam, passando a ser, em si mesmos, lugares de resistência ativa, realinhando-se estatutos e funções. Os donos destes corpos tornavam-se (ainda mais) mestres das pontes entre a vida e a morte, entre a doença e a cura, bem como reguladores da natureza e dos espíritos. Assim alguns dos antigos contratados – e outros que passavam por «igual dor» - passariam a saber curar pela sua própria dor e morte corporal, mestres do espaço que é o da possessão e dos saberes «tradicionais», acabando por desempenhar um papel social muito importante na sociedade são-tomense.

CAPÍTULO 7 – CONCLUSÃO

A proposta que desenvolvi neste trabalho foi a de analisar diferentes categorias étnicas – como as de forro, cabo-verdiano, descendente, entre outras - em São Tomé e Príncipe, relacionando-as com os estatutos socioeconómicos, como com outras dimensões das identidades sociais, como o género. O desafio foi o de analisar a sua relevância – sempre cruzada com outras diferenciações – em processo, ou seja, tendo em conta uma série de relações observadas nos diferentes ‘lugares’ onde aconteciam. O princípio que norteou a pesquisa foi o de que a etnicidade – um dos muitos modos de se estar em relação - se torna mais ou menos apreensível (é reafirmada; é escondida) nos encontros contínuos entre pessoas, não existindo *per si*. Valorizei o estudo deste processo nos quotidianos das relações, no dia-a-dia, baseando-me em autores como Eriksen (1993; 1998) ou Brubaker (2004). Estudei categorizações étnicas, que se podem ou não constituir enquanto bases argumentativas para a formação de grupos ou «groupness» (Brubaker, 2004:12), olhando processos de etnicização e de desetnicização.

As linhas que cosem os diferentes capítulos que constituem esta monografia correspondem às próprias socialidades que foram surgindo em campo e que me guiaram a argumentação, o que também me permitiu pensar na situacionalidade do fenómeno étnico. Tentei assim respeitar os ritmos – as eventuais repetições, os silêncios não resolvidos – do próprio processo de investigação. No capítulo introdutório dei conta da metodologia escolhida, que também foi a de privilegiar a diversidade de estatutos, percursos, gerações, localidades, analisando, como já disse, a etnicidade em relação.

Ainda no capítulo inicial, dei conta dos contextos históricos – político, social, económico - enquanto quadros de formulação e reformulação das diferentes categorias étnicas analisadas, bem como de pressupostos teóricos mais aprofundados, que na verdade, se interligam com a metodologia escolhida. No 2º capítulo detive-me na reflexão sobre os lugares – também de afectos e inter-relacionais – de onde parto em campo, assumindo a intersubjectividade enquanto princípio base para a pesquisa (Pina-Cabral, ex.2007), refletindo também sobre as representações relacionadas com o meu estatuto de «branca e portuguesa». Ainda nesse capítulo, dei conta do lugar central do «encontro em Bombaim» com um antigo contratado de Cabo Verde, que esperava a chegada de um avião que o levaria à terra de origem,⁴²¹ enquanto um dos motores que me levou a prosseguir pesquisa nas ilhas atlânticas. A partir deste encontro marcante, dei início à reflexão sobre as diferentes camadas discursivas (Scott, 1990), que equivalem a camadas identitárias, que se ocultam e desocultam (Valverde, 2000: XXII- XXIII),

⁴²¹ Sendo que não foi cumprida a promessa de repatriamento dos antigos serviçais após os contratos.

o que evidencio ao longo deste trabalho, sendo esta uma das principais dimensões da análise.

Ao longo do texto, acompanho pessoas e famílias de diferentes estatutos em diferentes lugares de interação e através de diferentes práticas e discursos: do quintal de Rosa, a diferentes roças, à casa de José, à casa de Maria, à casa da mãe de Joana, ao bairro de Joelma, aos passeios com Gustavo e Rui, à galeria de arte da cidade, aos domingos na marginal, aos gabinetes dos curandeiros, entre outros «lugares de observação» que apresento interligados, não havendo uma separação rígida de temas.

Durante a pesquisa pude aprofundar o que apenas intui, reforçando o pressuposto teórico que tenho vindo a desenvolver tendo em conta o conceito de *fracturing resemblances* de Harrison (2007), que define a etnicidade enquanto semelhança ou a diferença enquanto uma semelhança negada, uma maneira diferente de dizer o mesmo. Poder-se-ia assim ser «diferente do mesmo modo» (Harrison, 2007). Esta é a segunda dimensão de análise que pretendo sublinhar.

Neste sentido, muitas das vezes as pessoas olham-se enquanto alteridades irreconciliáveis, por se sentirem ameaçadas pela existência de uma fraca indistinção, o que estaria na causa de inúmeros conflitos, precisamente pelo facto das «proximidades» (e das semelhanças) serem sentidas enquanto ameaças contagiadoras (2007:60). Estas ameaças constituem-se, precisamente, por se partilharem importantes aspetos das identidades, transversalidades efectivas ou apenas reivindicatórias, relacionadas também com as aspirações a estatutos mais valorizados, o que vem demonstrar o potencial analítico do estudo das identidades, nomeadamente étnicas, o que pretendo evidenciar enquanto outra dimensão de análise.

Reflecti sobre o peso dos estereótipos que as diferentes categorias encerram - e que no caso de São Tomé, tiveram reforço no contexto colonial como noutras situações de mudança, do pós-independência ao presente⁴²² - mas também sobre os lugares fronteiriços que demonstram a fluidez categórica/relacional, sendo esta uma terceira dimensão de análise. Tratou-se assim de observar a etnicidade vivida e praticada, pelo e no corpo, o que, me levou a formular a hipótese do conceito de socialidades de protesto no último capítulo e que explicarei mais à frente. Observei discursos e práticas de pertença, pelas socialidades diárias, pelas práticas alimentares como através de outras relações com o corpo, concluindo sobre a importância dos capitais sociais e culturais ativados, que aproximavam – tanto quanto distanciavam - pessoas que até há bem pouco tempo não frequentavam a casa uns dos outros.

No 3º e 4º capítulos reflecto precisamente sobre as redes de entajuda acionadas que não

⁴²² Outras mudanças importantes como o capitalismo, as independências políticas, a distribuição das terras (as nacionalizações de 1975 e as privatizações depois dos anos 80), a própria globalização, o turismo internacional, as migrações e os êxodos rurais, as imigrações transcontinentais.

existem em continuidade nem são sequer definitivas ou lineares. Ainda nesses capítulos dei conta dos modos como alguns dos convívios no quintal de Rosa, também se deveram ao alargar de socialidades que tiveram origem em movimentos migratórios, no próprio país, com o êxodo rural, mas também devido às imigrações protagonizadas pelos filhos de Rosa, por Josefina (em França) e João (em Cuba). Sugiro assim, com base na argumentação etnográfica, que estes fluxos provocaram alterações no modo como as pessoas socializavam, alargando-se horizontes. A par, observei o elogio – relativo - das categorias cabo-verdiano e angolano, muito pela difusão de novas imagens dos seus países de origem ou dos seus ascendentes, afirmando-se hegemonicamente que «Cabo Verde é muito mais desenvolvido que São Tomé» ou que «Angola agora tem muita fama».⁴²³ Esta valorização terá forte impacto nos modos como se olham para as pessoas associadas a estas categorias, pelo que observei quer uma maior abertura ao nível das socialidades e de alguns acessos, como o reforço de estereótipos, pela «ameaça» que é descrita como «invasão da cidade e do mercado».⁴²⁴

Refleti também sobre um certo multiculturalismo e sobre os perigos de se essencializarem diferenças «culturais» ou entendidas enquanto culturais, que apenas mascaram e promovem a manutenção das desigualdades dos acessos (capítulo 5).

Muitas das pessoas de certas ascendências étnicas – como angolanos ou cabo-verdianos - e de baixo estatuto socioeconómico são percecionadas enquanto pessoas *de outros tempos*, surgindo categorias como «cabo-verdiano di tempo», «cabo-verdiana di roça», «tonga di tempo», gabão, mansê, entre outras. Estes seriam *os* habitantes de roças e nutririam uma espécie de gosto⁴²⁵ inato pelas atividades braçais, ao contrário dos «forros de cidade».

Também pude constatar que ser/estar cabo-verdiana/o de cidade ou até de Lisboa e de Cabo Verde atual, não seria o mesmo que ser/estar cabo-verdiana/o de roça, o que se prendia também com a aquisição de outros capitais, tendo a casa na cidade e a ocupação laboral, um papel de destaque, o que era transversal ao estatuto étnico (capítulos 5 e 6). Registei ainda a reivindicação a outros direitos, por parte dos contratados e seus descendentes, como a aquisição

⁴²³ Isto é acentuado pelas imagens veiculadas pelos meios de comunicação social, pelos relatos de migrantes – e emigrantes - presentes nas ilhas, pelas atividades do Consulado de Cabo Verde, que oferece inclusivamente bolsas de estudo universitários aos descendentes, o que vem modificar o quadro dos acessos.

⁴²⁴ Sublinhe-se que é nos contextos de transformação social, que muitas das vezes se reforçam fronteiras – identitárias, como a étnica – pelo sentimento de ameaça e de percepção de uma suposta descontinuidade. Eriksen observou-o nas Maurícias, tal como o inverso: observou uma maior abertura identitária, nomeadamente étnica, com a decrescente importância das categorias «tradicionais», devido também ao leque variado de encontros sociais, quer o reinvestimento em pertenças étnicas mais fechadas, por parte de atores que se querem destacar enquanto «culturalmente» diferentes de outros, que são regra geral, aqueles que têm acesso a maiores privilégios, denotando-se a inter-relação íntima entre etnicidade, estatuto e classe, como também observei em São Tomé.

⁴²⁵ Tal como teriam os angolares em relação à pesca, ou os forros em relação aos lugares «na repartição pública» da cidade.

de nacionalidade, o acesso ao voto e a *outros* lugares ocupacionais.

Observei, no caso dos cabo-verdianos e descendentes, mas também entre os forros das novas gerações como Josefina, e como entre franceses,⁴²⁶ como o casal amigo de José, como se estabelecem novos modos de perceber a terra e a atividade agrícola, que ultrapassa a referência do contrato. Neste sentido, exemplifiquei como José dizia que «os cabo-verdianos agora ganharam voz», apostando em ter um pé na cidade e outro na roça, bem como em habitar o campo que não era roça, de onde teria «saído a custo» (capítulo 5).

Dei também conta de processos de afastamento entre pessoas do mesmo estatuto étnico. Certas pessoas de estatuto forro (mas não só), apostavam na diferenciação em relação ao que consideravam «pessoas de rua» ou de roça e mesmo em relação aos forros populares ou *jiquitis*, que «fazem barulho» e ficam «a ver só». Se um forro *jiquiti* representava a autenticidade também representava a popularidade, aproximando-se dos estatutos dos antigos contratados e seus descendentes, nomeadamente ao nível de práticas e valores.⁴²⁷ Haveria porém uma diferença significativa em relação ao género entre as pessoas de estatuto forro, o que também observei em relação às práticas linguísticas, de união e alimentares: o homem⁴²⁸ poderia facilmente oscilar entre fronteiras categóricas, sem que isso pusesse em causa o seu estatuto, o da sua família, o do seu quintal. Esta liberdade não era permitida à mulher, nomeadamente à esposa oficial, cujo comportamento era alvo de apertado escrutínio, como é exemplificado com Rosa que representava também «a cultura de cidade, onde «aprendeu a ser» (caps.3 e 4). Rosa apostava, como já se disse, no afastamento em relação aos «forros populares», como era o próprio sobrinho neto, quem nunca convidou para se sentar à mesa e que travava com profunda desconsideração.

Assim, demonstrei como em São Tomé – como noutros contextos - existem famílias muito diferenciadas ao nível dos estatutos étnicos e de ‘classe’, e que podem ser pais e filhos, irmãos, marido e mulheres. Também Maria procurava afastar-se de José que nunca convidou para sua casa – e também das sobrinhas Joana e Ana - e até da sua mãe e irmãs «da roça». Dei conta de como pessoas de ascendência «cabo-verdiana di roça» mesmo sendo protagonistas de um

⁴²⁶ O que também era comum a pessoas de outros estatutos étnicos e transversais a diferentes contextos nacionais, como exemplifiquei.

⁴²⁷ Os *jiquitis* seriam os mais «misturados», convivendo com pessoas de outros estatutos étnicos e socioeconómicos. Seriam também os forros mais perigosos, pois ficavam «a ver só», o que estaria relacionado com a capacidade de fixar, reter e roubar os pertences mais íntimos de cada pessoa.

⁴²⁸ Gustavo podia ser forro, até *jiquiti* em contexto de fundão e com familiares, Cláudio poderia falar o forro como comer o búzio do mato, mas Rui já não, sendo de um estatuto mais humilde, Rui, Gustavo e Cláudio podiam «tomar cabo-verdianas e ‘tongas’» temporariamente. O homem poderia transgredir sem desvirtuar a etnoteoria. Uma senhora forro, poderia – e deveria - ouvir o *conjunto* no recato do seu quintal, uma prática representacional de um estatuto valorizado.

percurso de ascensão socioeconómica, como era Maria, não estaria habilitada a cozinhar e a servir o «verdadeiro calulu», prato que representava a forrosidade e a são- tomensidade, mesmo que o fizesse «com todas condições» na casa nova. Esta foi muito criticada ao escolher servir este prato na inauguração da casa nova, quer por pessoas de estatuto «forro verdadeiro», como Rosa, quer por pessoas de outros estatutos, como Arlindo (misto) e como a própria mãe, o que vem evidenciar a relevância da incorporação hegemónica de estigmas étnicos pelos próprios «rotulados» (cap. 6). A mesma atitude crítica demonstrou Maria⁴²⁹ em relação à mãe e às suas práticas, valorizando o «fazer como Rosa» ou Josefina, entre outras pessoas, como a nutricionista brasileira, um casal de franceses, uma portuguesa residente nas ilhas, nomeadamente no que dizia respeito aos consumos alimentares (cap. 6).⁴³⁰ Se Maria nunca poderia servir o «verdadeiro calulu», José também não poderia voltar a viver na roça – nem namorar uma pessoa *de lá* - correndo o risco de voltar a «ser da roça», até porque se encontrava numa situação vulnerável ao ter perdido o emprego na cidade, tendo sido o primeiro a ser despedido. Este, como outros interlocutores, relatou vários episódios de discriminações em relação aos contratados e seus descendentes (e também em relação aos angolares), razão pela qual José apostava em ser são-tomense⁴³¹ e até «um bocado europeu» (cap.5). Foi neste sentido, que a maioria dos interlocutores inseridos nas categorias mais desprestigiadas, afirmaram em relação às categorias étnicas «não tem diferença não», reivindicações de estatutos similares, de modo a fazer-se face à discriminação de que foram e são alvo (capítulos 4 e 5). A par, observei a afirmação de algum orgulho em se ser cabo- verdiano por parte das gerações mais novas, que equivaleria mesmo a «um novo modo de se ser são-tomense», um modo mais aberto e mais «ligado ao mundo». Este orgulho em Cabo Verde – e nos seus ascendentes - surgiria também em contexto internacional, como em «viagem a Portugal». Também os cabo-verdianos mais idosos, que se consideravam mais unidos que os são-tomenses, bem como exímios trabalhadores rurais, valorizavam a cabo- verdianidade, descrevendo Cabo Verde como uma terra que teria muito pouco de África, estando muito próxima da europeidade em termos de valores e hábitos.

Ainda em relação às transversalidades entre pessoas de diferentes estatutos étnicos, vários eram os fatores que as aproximavam, enquanto práticas e enquanto aspirações: a vivência na cidade, considerada «espaço de cultura» e «civilidade», anteriormente apenas lugar de forros bem

⁴²⁹ Maria e José, como tantos outros, querem ser vistos como pessoas que conseguiram sair da roça.

⁴³⁰ Ao nível da preparação dos alimentos, do tipo de alimentos, do facto de se congelarem os restos de comida, ao nível de dietas, dos consumos na loja portuguesa da cidade, «do chá de loja», do tipo de corpo, das caminhadas. Maria valorizava ainda a disposição do quintal como o de Rosa, práticas linguísticas como o português – e até o francês - para se afirmar enquanto são-tomense de prestígio.

⁴³¹ E não cabo-verdiano.

posicionados e brancos. Aí se poderia construir uma casa de madeira (nos bairros em redor), bem como tentar-se ter acesso ao liceu, uma conquista para si e para os seus. Ainda desempenhar *outras* atividades ocupacionais fora das roças, como vendedores de mercado, guias, motoqueiros, entre outras. Reivindica-se ainda a frequência de novos espaços que se traduzem em novas socialidades, como uma variedade de igrejas, o mercado, as lojas, o cais, a marginal, e coisas tão essenciais como o hospital central. A casa na cidade – de madeira ou uma vivenda de cimento – permitiria ainda o acesso mais frequente à eletricidade, o que permitiria adquirir-se uma geleira que um dia se conseguiria encher. Na cidade também se estava mais perto do aeroporto, o que simbolicamente significaria o acesso a outros referenciais. Observei ainda outras comunalidades⁴³² como a partilha de crenças e uma profunda fé sincrética,⁴³³ a valorização das dietas equilibradas e de um certo tipo de corpo, certas práticas alimentares «mistas», a disputa de zonas de residência, a luta pela posse da terra e o que esta representava, como alguma autonomia e a pertença às ilhas, possibilitando ainda a troca de produtos agrícolas «naturais» e sem químicos, trocas que eram muitas das vezes estratégias profundas de retenção (Weiner 1992 in Harrison, 2007:7). Ainda como transversalidades registei a *vontade* de plantar, muito relacionada com a partilha dos conhecimentos tradicionais numa base diária, valorizando-se o curar-se «sem fármacos» e «à moda da terra»; a valorização de certas práticas linguistas, como o falar-se português, a crítica generalizada à classe política, as dificuldades de acesso a certos «lugares», como os tribunais, a «bandagem dos homens são-tomenses», como disseram Rosa e Maria, alguns ascendentes comuns e práticas de união interétnica. Observei também como transversalidades, a valorização de categorias como a europeidade, em discursos sobre «a ordem» e a existência de refeitórios nos «tempos de antigamente» quando as roças «eram um jardim», a par da desvalorização da mesma categoria, como explicarei de seguida.

A valorização da europeidade também estava relacionada com práticas alimentares, como fazia Rosa pelas mãos da filha, pela compra de vários produtos importados da prestigiada mercearia portuguesa da cidade, por oposição – aparente – a uma ideia de «africanidade continental» mais «selvagem e primitiva», representada pelos antigos contratados como pelos migrantes nas ilhas, como os nigerianos, de quem se suspeitava «comerem criança». Na verdade, estas são categorias que contêm múltiplos significados, sendo ambivalentes, o que também se viu também através dos consumos alimentares «da Europa», que enfraquecem e retiram resistência

⁴³² Fui também registando inúmeras comunalidades, por exemplo, entre mim e Josefina, sendo eu tão étnica quanto.

⁴³³ As crenças nos espíritos presentes no quotidiano e em simultâneo a frequência de igrejas, como a católica (entre outras).

e força vital, tal como era simbolizado pela «comida de talher» de que falou Rui, como pelas história do avô de Arlindo que viveu até tarde por não comer «nada de europeu». Comer como na Europa era também percecionado enquanto algo extremamente perigoso, pois a comida estaria contaminada por químicos e aditivos, opondo-se à «comida natural e da terra. Se a Europa e Portugal em concreto, era terra de «ordem e progresso», a terra de quem fez as infra-estruturas das roças que também se admiravam, era também a terra do colono, quem causou o massacre de 1953, entre tantas outras mortes, pois «tem história de fazer chorar para trás e para a frente», como disse Rui. Assim, o tal «progresso» ou «excesso de civilidade», era também sinónimo de inocência/ignorância destruidoras de tudo em seu redor, uma presença ameaçadora ainda presente nas ilhas, o que se se sentiria até pela presença constante do som do cavalo do europeu. Este «excesso» destruidor vir-se-ia também pela tecnologia que enlouquece, pela gasolina que destrói a árvore milenar que protege, pelos químicos e aditivos da comida, pelos inúmeros acidentes protagonizados por europeus – e portugueses – na Europa como em São Tomé, regra geral pela ação do mar e dos rios. Estes «acidentes» seriam, na verdade, restituições da ordem da natureza, que os europeus desrespeitavam em permanência. Seriam também, muito possivelmente, apaziguadores da ira dos ascendentes dos forros como dos serviçais, mortos no mato como na praia de Fernão Dias, acontecimento muito vivo no dia-a-dia das ilhas, como descrevi. É neste sentido, da ambiguidade categórica que contém o bem e o mal, a vida e a morte, que enquadro a possessão espiritual que observei nas visitas aos dois curandeiros – ambos «forros di tempo - e aos espíritos que tomavam e que eram de diferentes estatutos étnicos, o que considero muito significativo. Estes deram-me a conhecer o outro lado das significações categóricas, pois era da «África continental» – Angola, Moçambique – que vinham os espíritos protetores, guardiões da natureza e de um conjunto de saberes e práticas curativas. Eram estes quem lidava com a vida, com a cura - eram quem ajudava a dar à luz, como o angolano parteiro e paramédico – assim como com a morte, duas dimensões contínuas e interligadas. É neste sentido que sugiro o conceito de socialidades de protesto, que seriam relações de solidariedade interétnica, por se valorizarem os estatutos das pessoas de outras ascendências, que desempenhariam atividades fundamentais. Ou seja, nos corpos – pelos corpos e pela dor – realinhar-se-iam identidades, estatutos, constituindo-se – os corpos, os espíritos, a morte, a dor - enquanto «lugares» de socialidades alargadas e reintegradoras, muito para além das dicotomizações coloniais bem como para além de algumas camadas identitárias mais superficiais. Esta perspectiva de análise, a ser aprofundada, , permite também dissecar melhor as relações de poder, permitindo descortinar solidariedades interétnicas e de 'classe`.

pelas socialidades inesperadas e pelas reversões de ocupações, estatutos e hierarquias. Ao longo deste trabalho, demonstrei, em «contexto de vida», uma série de relações entre pessoas de diferentes estatutos étnicos e socioeconómicos, centrando-me nos modos como conviviam, exemplificando momentos de reforço étnico, de aposta na diferenciação étnica e também de `classe` e de género. Descrevi também situações de desetnicização, nas quais a dimensão étnica perdia relevância, mesmo que momentaneamente. Acabo esta tese demonstrando como em «contexto de morte», pelos espíritos que se incorporam, é levantada também a discussão sobre a relevância do estatuto étnico, mais uma vez do ponto de vista *emic*. Esta questão não só é levantada, como são apresentadas, pelas vozes dos contratados já mortos, com a colaboração dos corpos dos forros, que lhes servem de moradia ocasional - assim como as árvores e outros `lugares` - alternativas ao modo de se vivenciar a diferenciação de poder/estatuto. É assim, que um angolano passa a chefe e a guardião, em última instância da sociedade são-tomense, pelo ato de curar, proteger e dar à luz, conduzindo a mão do forro que lhe empresta o corpo. Trata-se de uma performance identitária, que é também manifestação de poder e resistência, na qual os papéis atribuídos a cada um no colonialismo - enquanto supostos inimigos - são continuamente desconstruídos. Esta desconstrução, esta socialidade interétnica em «morte», dá-se pela incorporação e pela experienciação de se ser *o outro* na pele, pela pele e por dentro, situacionalmente e «em morte», podendo-se afirmar que, em São Tomé, hoje como no passado, *pode alguém ser quem não é*.

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, Lia. 1993. *Writing Women's World: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Abshire, David M., e Michael Samuels (ed.). 1969. *Portuguese Africa. A Handbook*. Nova Iorque.
- Agência-Geral do Ultramar. 1970. *S. Tomé e Príncipe, Portugal*. Lisboa.
- Albuquerque, Luís de. 1989. *A Ilha de São Tomé nos séculos XV e XVI*. Biblioteca da Expansão Portuguesa. Lisboa: Publicações Alfa.
- Alcântara, Castrino. 2003. *A verdadeira face do Faxiku Bêbêzawa*, [documento manuscrito]. São Tomé e Príncipe.
- Alegre, Francisco Costa. 2005. *Santomensidade*. S. Tomé e Príncipe: União Nacional dos Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe (UNEAS). Lousã: Tipografia Lousanense.
- Alegre, Costa Francisco. 2010. *A cidade de S. Tomé: a cidade de todas as esperanças*. São Tomé e Príncipe: UNEAS. Lousã: Tipografia Lousanense.
- Almeida, António de, e Maria Cecília Castro. 1957. «Egoísmo castigado: fábula angolara». In *Garcia da Orta*, Vol.5, nº 2: 319-325.
- Almeida, Miguel Vale de. (org). 1996. *Corpo Presente, Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*. Oeiras: Celta Editora.
- Almeida, Miguel Vale de. 2000. *Um Mar da Cor da Terra. Raça, Cultura e Política da Identidade*. Oeiras: Celta.
- Almeida, Miguel Vale de. 2002. «Conferência: Segundas Gerações da Diáspora». In *Manifesto* (1), 63-73.
- Almeida, Miguel Vale. 2004. *Outros Destinos. Ensaios de Antropologia e Cidadania*. Porto: Campo das Letras.
- Almeida, Miguel Vale de., Cristiana Bastos, e Bela Fieldman-Bianco (orgs.). 2002. *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Almeida, António de. 1956a. «Contribuição Para o Estudo da Antropologia Física dos “Angolares” (Ilha de São Tomé)». In *Actas da Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, Vol. V, 6ª sessão, Lisboa.

Almeida, António de. 1956b. «Contribuição para o Estudo da Etnologia dos “Angolares”» In *Actas da Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais*, Vol. V, 6ª sessão, Lisboa.

Almeida, António de. 1962 «Da Origem dos Angolares habitantes de São Tomé» In *Separata das “Memórias”*. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa.

Almeida, António de., e Maria Cecília de Castro. 1957 [1956]. «Egoísmo Castigado, fábula angular» In *Garcia de Orta* 5 (2): 319-325.

Alexandre, Valentim. 2000. *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.

Alves, Vera Marques. 2007. «‘A poesia dos simples’: arte popular e nação no Estado Novo» In *Etnográfica* 11 (1):63-89.

Amaral, Rodrigo de Aguiar. 2009. «Santa Cruz dos Angolares: Elites e Subalternos no Antigo Regime em São Tomé e Príncipe (séculos XVI-XVIII)». Comunicação apresentada no XXV *Simpósio Nacional de História* (ANPUH). Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, 12-17 de Julho.

Amit, Vered (ed). 2000. *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Londres: Routledge.

Amselle, Jean-Loup, e M’bokolo Elikia (dir). 1985. *Au Coeur de l’Ethnie. Ethnies: Tribalisme et L’état en Afrique*. Paris: Éditions la Découvert.

Ambrósio, António. 1970. *Manuel Rosário Pinto (A sua vida)*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos.

- Ambrósio, António. 1984. *Subsídios para a História de S. Tomé e Príncipe*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Ambrósio, António. 1985. «Para a história do Folclore santomense» In *História*. 81: 60-88.
- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres e Nova Iorque: Verso.
- Anthias, Floya. 1998. «Evaluating 'diaspora': beyond ethnicity?», *Sociology*, vol. 32, nº3: 557 - 580.
- Anthias, Floya. 2007. «Ethnic ties: social capital and the question of mobilisability». In *Sociological Review*, vol. 55 issue 4:788-805.
- Appadurai, Arjun. 1991. «Global ethnoscares: notes and queries for a transnational anthropology». In *Interventions: Anthropologies of the Present*, ed. R.G. Fox, Santa Fé: School of American Research: 191-210.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Araújo e Azevedo, Lucas Pereira de. 1978. *Memórias da Ilha de São Thomé*. São Tomé: Museu Nacional de São Tomé e Príncipe.
- Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, e Helen Tiffin. 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Nova Iorque: Routledge.
- Astuti, Rita. 1995. «'The Vezo are not a kind of people': identity, difference and 'ethnicity' among a fishing people of western Madagascar» *American Ethnologist*, 22 (3): 464-482.
- Augé, Marc. 1994. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. Venda Nova: Bertrand Editora.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

- Bhabha, Homi. 1984 «Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse» *October*, *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, The MIT Press, vol. 28: 125-133.
- Balandier, George. 1999. *O Poder em Cena*. Coimbra: Minerva
- Balibar, Etienne. 1991. «Class Racism» *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Chicago: Aldine: 281-93
- Barth, Frederik. 1969. «Introduction». In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, ed. F. Barth, Londres: George Allen e Unwin: 9–38.
- Barth, Frederik. 1999 [1995] «Les groupes ethniques et leurs frontières » In Poutignat Ph., Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Basch, Linda, Nina Glick Schiller e Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers.
- Berghe, P. Van Den. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. Nova Iorque: Elsevier.
- Berthet, Marina Annie. 2012. «Reflexões sobre as roças em São Tomé e Príncipe». In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.25, nº 50: 331-351.
- Berthet, M. Annie (s.d.), *A reforma agrária em São Tomé e Príncipe: análise das transformações sociais ocorridas nas antigas plantações agrícolas*, projecto de dissertação de doutoramento, Universidade de São Paulo, FFLCH (Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), Departamento de Antropologia Social.
- Berliner, David ed.2016. «Anthropology and the study of contradictions». In *Hau. Journal of Ethnographic Theory* 6 (1): 1–27.
- Bethencourt, Francisco and Adrian Pearce (eds). 2012. *Racism and Ethnic Relations in The Portuguese Speaking World*. British Academy: Oxford University Press.
- Bethencourt, Francisco e Chaudhuri, Kirti. 1998. (dirs). *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Bethencourt, Francisco e Diogo Ramada Curto (dirs). 2007. *Portuguese Oceanic Expansion 1400-1800*. Cambridge University Press.

Billig, Michael. 1995. *Banal Nationalism*. London: Thousand Oaks.

Blackwell, Oliver, e Hein de Haas. 2007. «African migration: continuities, discontinuities and recent transformations». In *African Alternatives*, Patrick Chabal, Ulf Engel, e Leo de Haan (eds.), Leiden: Brill 95-118.

Blanes, Ruy, e Diana Espírito Santo (eds). 2013. *The Social Life of Spirits*. Chicago: University of Chicago Press.

Blanes, Ruy e Maïté Maskens. 2013. «Don Quixote's Choice. Manifesto for a Romanticist Anthropology». In *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3): 245-81.

Bonfim, João do Sacramento. 2000. «Os processos migratórios em S. Tomé e Príncipe e a corrente portuguesa». Dissertação de mestrado. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Bourdieu, Pierre. 2010 [1979]. *A Distinção. Uma Crítica Social da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Edições 70.

Bourdieu, Pierre. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

Boxer, Charles R. 1988. *Relações Raciais no Império Colonial Português 1415-1825*. Porto: Afrontamento.

Boyd, Colleen E. (ed). 2011. *Phantom Past, Indigenous Presence: Native Ghosts in North American Culture and History*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Bragança, Albertino de. 1998. *Rosa de Riboque*. Lisboa: Caminho.

Bragança, Albertino de. 2005. *A Música Popular Santomense*. São Tomé e Príncipe: União dos Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe.

Branco, Rafael. 1999. *Matuka. Antigamente lá na Roça*. Cidade de São Tomé.

Brásio, António. 1958. *Monumenta Missionária Africana, África Ocidental (1570-1599)*, vol. III, Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

Brito, Brígida. 2008. «Ecological tourism and environmental education, presentation of a study case in african insular context». In *Amfiteatru Economic*, vol.10, Special Number 2: 177-183.

Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bruzaca de Menezes, Aires. 2003. *Implicações sócio-económicas da exploração de petróleo em São Tomé e Príncipe*. Instituto Superior de Economia e Gestão:Universidade Técnica de Lisboa.

Cadbury, Willlliam, Joseph Burt e W. Claude Horton. 1910. *Labour in Portuguese West Africa*. Londres e Nova Iorque: G. Routledge and sons, ltd.

Cadbury, William A. 1910. *Os serviçais de S. Thomé*. Lisboa:Bertrand.

Cahen, Michel. 1991. «Arquipélagos da alternância: a vitória da oposição nas ilhas de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe». In *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 14-15: 113-153.

Cahen, Michel (dir.). 1995. «A la recherche de la nation: le congres des cadres capverdiens de la diáspora. In *Transitions liberales en afrique lusophone*. Paris: Editions Karthala. 69-74

Cahen, Michel e Éric Morier-Genoud. 2012. *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Cahen, Michel 2012. « Indigenato before race? Some proposals on Portuguese forced labour law in Mozambique and the African Empire (1926-1962) ». In F. Bethencourt & A. Pearce (eds). *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*. Londres: British Academy. 149-171.

Caldeira, Arlindo. 1999. *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV a XVIII)*. Lisboa: Edições Cosmos.

Caldeira, Arlindo Manuel. 2004. «Rebelião e outras Formas de Resistência à Escravatura na Ilha São Tomé (Séculos XVI a XVIII)». In *Africana Studia* 7:101-136.

- Caldeira, Arlindo Manuel. 2006. *Manuel do Rosário Pinto. Relação do Descobrimento da Ilha de São Tomé*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar.
- Caldeira Arlindo Manuel. 2008. «Tráfico de escravos e conflitualidade: o arquipélago de São Tomé e Príncipe e o reino do Congo durante o século XVI». In *Ciências & Letras. História da África: do continente à diáspora*, 44: 55-76.
- Cameron, Emilie. 2008. «Indigenous spectrality and the politics of post-colonial ghost stories». In *Cultural Geographer*, 15: 383-393.
- Campos, Ezequiel de. 1995 «A Ilha de São Tomé antiga e actual». In *Revista de Estudos Ultramarinos*, Vol. 5, n 1, 3:199-231.
- Carreira, António. 1977. *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Cabo Verde: Instituto Cabo-verdiano do Livro.
- Cardoso, Maria Manuela L. e Castro. 2007. *Cabo Verde e São Tomé e Príncipe: Educação e Infra-Estruturas como Factores de Desenvolvimento*. Porto: Edições Afrontamento.
- Carvalho, Clara, e João de Pina-Cabral (coord). 2004. *A persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity. The Information Age: Economy, Society and Culture*. Volume II. Oxford: Blackwell Publishers.
- Castells, Stephen. 2002. «Migration and community: formation under conditions of globalization». In *International Migration Review*, vol. 36, issue 4: 1143-1168.
- Castelo, Cláudia. 1999. «O Modo Português de estar no mundo». *O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Afrontamento.
- Castelo-Branco, Fernando. 1971. «Subsídios para o Estudo dos “Angolares” de S. Tomé». In *Studia*, (33):149-159.
- Ceita, Maria Nazaré. 1991. «Ensaio para uma Reconstrução Histórico-Antropológica dos Angolares de S. Tomé». Trabalho final do curso de pós-graduação em Desenvolvimento Social e Económico em África. Lisboa: CEA/ISCTE.

- Ceita, Maria Nazaré. 2001. «A Reforma Agrária em São Tomé e Príncipe: Período Pós- colonial». Tese de Mestrado em História de África. Faculdade de Letras: Universidade de Lisboa.
- Ceita, Maria Nazaré. 2006. *Para uma história Curadoria Geral dos Serviços e Colonos de S. Tomé e Príncipe: 1975-1926*, Lisboa (s/ed.).
- Centro Internacional de Arte e Cultura. 2002. *Catálogo da Exposição Bienal de Arte e Cultura em São Tomé e Príncipe*: São Tomé e Príncipe.
- Centro Internacional de Arte e Cultura. 2004. *Catálogo da Exposição Bienal de Arte e Cultura em São Tomé e Príncipe*: São Tomé e Príncipe.
- Centro Internacional de Arte e Cultura. 2006. *Catálogo da Exposição Bienal de Arte e Cultura em São Tomé e Príncipe*: São Tomé e Príncipe.
- Cervelló, Sánchez Josep. 1999. «São Tomé 1953. A Matança de Batepá». In *Ler História* XXI (20).
- César, Amândio. 1969. *O 1º Barão de Água-Izé*. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.
- César, Amândio. 1968. *Presença do arquipélago de S. Tomé e Príncipe na Moderna Cultura Portuguesa*, São Tomé.
- Chabal, Patrick (ed.). 1986. *Political Domination in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chabal, Patrick. 1992. *Power in Africa*. Londres: St Martin's Press.
- Chabal, Patrick. 2002. *A History of Postcolonial Lusophone Africa*. Londres: Hurst.
- Chabal, Patrick. 2009. *Africa: The Politics of Suffering and Smiling*. World Political Theories. Londres: Zed Books.
- Chasmore, Ellis. 2004. *Encyclopedia of Race and Ethnic Studies*. Londres: Routledge.
- Chrétien, J.P. e G. Prunier (eds.). 1989. *Les Ethnies ont une histoire*. Paris: Karthala.
- Chrisman, Laura. 2003. *Postcolonial Conventions. Cultural Readings of Race, Imperialism and*

Transnationalism. Manchester: Manchester University Press.

Choay, Françoise. 1992. *L'allégorie du Patrimoine*. Paris: editions Seuil.

Clarence-Smith, W.G. 1991. «O papel dos custos do trabalho no florescimento e declínio das plantações de cacau em São Tomé e Príncipe». In *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 7-34

Clarence-Smith, W.G. 1989. «Creoles and peasants in São Tomé, Príncipe, Fernando Póo and Mount Cameroun, in the nineteenth century». In *Reunião Internacional de História de África no terceiro quartel do século XIX*, Lisboa: IICT: 489-499.

Clarence-Smith, W.G. 1985. *The Third Portuguese Empire, 1825-1975: A Study in Economic Imperialism*. Manchester: Manchester University Press.

Clarence-Smith, W.G. 1991. «O Papel dos Custos do Trabalho no Florescimento e Declínio das Plantações de Cacau em S. Tomé e Príncipe». In *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 14-15.

Clifford, James, e George Marcus (eds). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner. 1969. *Customs and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner (ed.). 1974. *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Publications.

Cohen, Abner. 1980. «Drama and politics in the development of a London carnival». In *Man*. 15: 65-87.

Cohen, Abner 1981 [1979]. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner. 1993. *Masquerade Politics: Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford: Berg.

- Cohen, Richard. 1997. *Global Diasporas: an introduction*. Londres: UCL Press.
- Cohen, Anthony P. 1977. «For a political ethnography of everyday life: sketches from Whalsay, Shetland». In *Ethnos*. 3(4): 180–205.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John. 1985. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of South African people*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, John Comaroff. 1991. *Modernity and its malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: Chicago University Press.
- Comaroff, John L., e Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John. 2012. *Theory from the South Or, How Euro-America is Evolving Toward Africa*. Paradigm publishers.
- Constantin, François. 1989. «Condition Swahili et identité politique, commentaires sur l'éternelle genèse d'une non-ethnicité». In *Les Ethnies ont une histoire*. Paris: Khartala, 337- 347.
- Cooper, Frederick. 1983. *Struggle for the City: Migrant Labour, Capital, and the State in Urban Africa*. Beverly Hills: Sage.
- Cooper, Frederick. 1996. *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, Frederick. 2002. *Africa Since 1940: The Past of the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curtin, Philip. 1995. *Why People Move: Migration in African History*. Waco, TX: Markham Press Fund.
- Costa, Manuel Pinto da. 2011. *Terra Firme*. Lisboa: Edições Afrontamento.
- Cristóvão, Fernando (coord.) 2005. «Manifestações Culturais, Ritos de Passagem, Sítios e Referências de São Tomé e Príncipe» in *Dicionário Temático da Lusofonia*, Lisboa: Texto editores, 696-698.
- Curto, Ramada Diogo, Nuno Domingos, e Miguel Bandeira Jerónimo «Introdução». 2010 [1979].

Pode alguém ser quem não é

In *A Distinção. Uma Crítica Social da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Edições 70.

Davies, James, e Dimitrina Spencer (org). 2010. *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Standford: Standford University Press.

Davidson, B. 1969. *African History: themes and outlines*. St. Albans: Paladin.

De Certeau, M. 1984. *The Practice of Everyday life*. Berkeley: University of California Press.

Dias, Viriato. 1975. «S. Tomé, Nasceu um Novo País». In *FLAMA*, 12 de Julho.

Direcção Nacional de Cultura. 1984. *Contos tradicionais santomenses*. Ministério de Cultura e RDSTP.

Dirks, Nicholas. 1992. *Colonialism and Culture*. University of Michigan Press: Ann Arbor.

Dirks, Nicholas. 2001. *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, Princeton University Press.

Docker, John, e Gerhard Fischer, eds. 2000. *Race, Colour and Identity in Australia and New Zealand*. Sidney: University of South Wales Press.

Domingos, Nuno. 2012b. «Os Usos da narrativa futebolística portuguesa em Maputo». In *Etnográfica*, vol. 16 (1): 163-183.

Domingos, Nuno, José Manuel Sobral e Harry G. West. 2014. *Food between the country and the city: ethnographies of a changing global foodscape*. London: Bloomsbury.

Domingos, Nuno, José Manuel Sobral e Harry G. West. (eds). 2014. «Introduction: approaching food and foodways between the country and the city through the work of Raymond William». In *Food between the country and the city: ethnographies of a changing global foodscape*. Londres: Bloomsbury, 1-17.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres: Routledge e Kegan Paul.

Duffy, James. 1959. «The Slade Trade, Slavery and Contract Labour» In *Portuguese Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 131- 173.

- Eastman, C.M. 1971. «Who are the Washwahili?» In *Africa*, 41(3):228-236.
- Epstein, A, L.1992. *Scenes from African Urban Life*. Edimburgo:Edinburgo University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1998. *Common Denominators – Ethnicity, Nation-Building and Compromisse in Mauritius*. Oxford e Nova Iorque: Berg.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Espírito Santo, Alda. 1978. *É Nosso o Solo Sagrado da Terra. Poesia de Protesto e Luta*. Lisboa.
- Espírito Santo, Carlos. 1978. *Poesia do Colonialismo*. Lisboa.
- Espírito Santo, Carlos. 1998. *A Coroa no Mar*. Lisboa: Editorial Caminho.
- Espírito Santo, Carlos. 2000. *Almas de Elite Santomenses*. Lisboa: Ed. Cooperação.
- Espírito Santo, Carlos. 2001. *Enciclopédia Fundamental de São Tomé e Príncipe*.Lisboa.
- Espírito Santo, Carlos.2003. *A Guerra da Trindade*. Lisboa.
- Espírito, Marisa da Graça Costa. 2004. «Cabo-verdianos em São Tomé: trajectória social nos pós- independência». Comunicação apresentada no *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra: Coimbra, 16-18 de Setembro.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1976. [1937]. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford. Clarendon Press.
- Eyzaguirre, Pablo. 1986. *Small farmers and estates in São Tomé, West Africa*. Tese de doutoramento em Antropologia, Yale University.

Eyzaguirre, Pablo. 1988. «Competing systems of land tenure in an african plantation society». In *Land and Society in Contemporary Africa*, eds. R. Downs e São Reyna, Hannover, N.H.: University Press of New England, 340-361.

Eyzaguirre, Pablo. 1989. «The independence of São Tomé e Príncipe and agrarian reform». In *The Journal of Modern African Studies*, nº 27, vol. 4: 671-679.

Eyzaguirre, Pablo. 2012. «Plantations, state farms and smallholders: cocoa production». In *São Est. Hist.*, Rio de Janeiro, vol. 25, nº 50: 331-351.

Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris : Paris Points.

Fardon, Richard. 2014. *Tiger in an African Palace and other thoughts about identification and transformation*. Bamenda/Camarões: Laanga RPCIG.

Feio, Joana Areosa. 2008. «‘De étnicos a étnicos’: Uma abordagem aos ‘angolares’ de São Tomé e Príncipe». Tese de mestrado em Antropologia, Colonialismo e Pós-Colonialismo. Lisboa: ISCTE-IUL.

Feio, Areosa Joana. 2016. «Cabo-Verdianos e São-Tomenses de ascendência cabo-verdiana em São Tomé e Príncipe na atualidade: uma abordagem etnográfica». In *Diáspora Cabo- Verdiana: Temas Em Debate*, org. Iolanda Évora. Lisboa: ISEG-CEsA, 197-222.

Feio, Joana Areosa. 2016. «Dos nós na garganta e outros registos dos diários de campo: "São Tomé e Príncipe é como sangrar clorofila"». In *Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*, org. Humberto Martins, e Paulo Mendes. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 57-77.

Ferraz, Luís. 1974. «A Linguistic Appraisal of angular». In *Memoriam António Jorge Dias II*. Lisboa: Instituto da Alta Cultura. Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

Ferraz, Luiz Ivens. 1979. *The Creole of São Tomé*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

Ferraz, Luiz. 1987. «The Liquid in the Gulf of Guinea Creoles. In *African Studies* (Joannesburgo) 46(2):287-295.

- Filho, Wilson Trajano. 1994. «Invisíveis e Liminares, a sociedade crioula e seus heróis». In *Soronda*. 5: 77-114.
- Florêncio, Fernando. 2002. «Identidade étnica e práticas políticas entre os vaNdau de Moçambique». In *Cadernos de Estudos Africanos*, nº 3: 39-63.
- Fortes, M. 1973. «On the concept of the person among the Tallensi». In *La Notion de personne en Afrique Noire*. Paris: L'Harmattan, 283-320.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1994) *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard.
- Frias, Sónia (org). 2008. *Etnografia e Emoções*. Lisboa: Editora do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Friedman, J. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. Londres:Sage Publications. Freyre,
- Gilberto. 2003 [1933]. *Casa Grande e Senzala*. Lisboa:Edições Livros do Brasil.
- Fry, Peter. 2000. «O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique». In *Mana*. 6, pp. 65-95.
- Gans, Herbert J. 1962. *Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans*. Nova Iorque: Free Press.
- Gans, Herbert 1996 [1979]. *Theories of Ethnicity. A Classical Reader*. Londres:Mac Millan Press.
- Gaugue, Anne.1997. *Les Etats Africains et leur musées*. Paris:L'harmattan.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Geschiere, Peter, e Francis Nyamnjoh. 2000. «Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging». In *Public Culture* 12 (2):423-452. Duke University Press.

Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony. 1995. *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Publicações Celta.

Gil, Fernando, Pierre Livet, e João de Pina-Cabral (coord). 2004. *O Processo da Crença: Seminário Interdisciplinar*. Lisboa: Gradiva.

Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and double consciousness*. Londres:Verso.

Goffman, Erving 1988 [1963]. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar editores.

Goffman, Erving. 1971. *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*. Nova Iorque: Hardcover.

Gordon, Avery F. 2008. *Ghostly Matters. Haunting and The Sociological Imagination*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gorjendiere, Louise de la. 1996. *Ethnicity in Africa: Roots, meanings & implications*. Edimburgo: Centre of African Studies, University of Edinburgh.

Gorjão Henriques, Joana. 2016. *O lado Esquecido do Colonialismo: Racismo em Português*. Lisboa: Tinta-da-China.

Governo de São Tomé e Príncipe. *Estratégia para a Educação e a Formação 2007-2017*. São Tomé e Príncipe.

Governo de São Tomé e Príncipe. 2006. *Mesa Redonda da Educação e Formação*, São Tomé, (s/l), (s/ed.).

Granjo, Paulo. 2004. «*Trabalhamos sobre um barril de pólvora*» – *homens e perigo na refinaria de Sines*. Lisboa: Imprensa de Cêncas Sociais.

Granjo, Paulo. 2007. «*Limpeza ritual e reintegração pós guerra em Moçambique*». In *Análise Social*, vol. XLII (182), Lisboa, pp.123-144

Grinker, Roy Richard, e Christopher B. Steiner, orgs. 1997. *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History and Representation*. Oxford: Blackwell Publishers.

Gonsalves, Inês. 2014. *Sabores da Nossa Terra - Livro de gastronomia*. São Tomé e Príncipe.

Hagemeijer, Tjerk. 1999. «As Ilhas de Babel: a crioulaização no Golfo da Guiné». In *Camões, Revista de letras e culturas lusófonas*, n. 6.

Hagemeijer, Tjerk, e Araújo Gabriel. 2013. *Dicionário livre santome/português*. São Paulo: Hedra.

Stuart Hall. 1992. *The Question of Cultural Identity*. In: Hall, David Held, Anthony McGrew (eds), *Modernity and Its Futures*. Cambridge: Polity Press, pp. 274–316.

Stuart Hall. 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: SAGE Publications Ltd.

Hamilton, Russell G. 2007. «Calulu of São Tomé: an interview with Conceição Lima». In *Callaloo*, vol. 30, issue 1: 119-123.

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: The Wisconsin University Press.

Hannerz, Ulf. 1992. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Hannerz, Ulf. 1997. «The world of creolization» In *African Popular Culture*. ed. Karin Barber, Indiana: James Currey.

Harrison, Simon. 2007. *Fracturing Resemblances: Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*. The ESA SERIES Nova Iorque, Oxford: Berghan Books.

Harvik, Philip, Clara Saraiva, e José Alberto Tavim (eds.). 2010. *Caminhos Cruzados em História e Antropologia: ensaios em homenagem a Jill Dias*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Henessy, Alistair (ed.). 1992. *Intellectuals in the Twentieth-Century Caribbean*. Londres:

Macmillan.

Henriques, Isabel Castro. 2000. *São Tomé e Príncipe – A Invenção de uma Sociedade*. Lisboa: Veja.

Henriques, Isabel Castro. 1987. «Ser Escravo em S.Tomé no Século XVI: Uma outra Leitura de um Mesmo Quotidiano». In *Revista Internacional de Estudos Africanos* 6 -7:167-176.

Henriques, Isabel Castro e Alfredo Margarido. 1989.«Os italianos como revelador do projeto político português nas ilhas atlânticas (XV-XVIII)». In *Ler História*: 16: 29-50.

Hobsbawm Ericc, Terence Ranger. 1992 [1983]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: University Press.

Hodges, T., e Newitt, M. 1988. *São Tomé and Príncipe: from Plantation to Microstate*, Boulder: Westview Press.

Huggan, Graham. 2001. *The Post-Colonial Exotic*. Nova Iorque: Routledge.

Inda, Jonathan, Renato Rosaldo. 2002. *The Anthropology of Globalization. A Reader*. Oxford: Blackwell.

Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. Londres: Routledge.

Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. Thousand Oaks, California: Sage.

Jenkins, Richard. 2011. *Being Danish: Paradoxes of Identity in Everyday Life*. Copenhaga: Museum Tusculanum Press.

Kuper, Adam 1991 [1988]. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Londres: Routledge.

Leal, João. 2003. «Identities and imagined Homelands: Reinventing Azores in the Southern Brazil». In *Diáspora*, 11 (2): 233-254.

Leal, João. 2007a. «Usos da Ruralidade: apresentação». In *Etnográfica* 11(1):57-62.

Leal, João. 2007b. *Cultura e Identidade Açoriana: O Movimento Açorianista em Santa Catarina*. Florianópolis: Insular.

Leal, João. 2009. «Associativismo e transnacionalismo: organizações açoriano-americanas na Nova Inglaterra». In *Construção da Nação e Associativismo na Emigração Portuguesa*, org. Daniel Melo, e Eduardo Caetano da Silva. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 71-96.

Leite, Ana Mafalda. 2003. *Literaturas Africanas e Formulações Pós-coloniais*. Lisboa: Colibri.

Leite, Ilka Boaventura. 2000. «Os Quilombos no Brasil: Questões Conceituais e Normativas». In *Etnográfica* IV (2):333-353. Lisboa: Celta.

Levitt, Peggy. 2001. *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Lima, Conceição. 2004. *O Útero da Casa*. Lisboa: Caminho.

Lima, Conceição. 2006. *A Dolora Raíz de Micondó*. Lisboa: Caminho.

Lima, Conceição. 2011. *O País de Akendegûê*. Lisboa: Caminho.

Lima, José Deus. 1997. *O Significado, a Origem e o Verdadeiro Alcance do ' Léve-Léve', São Tomé, Associação Cultural Santomense (ACS). Conferência Em torno da Verdadeira Santomensidade*, 26 de Setembro.

Lima, José Deus. 2002. *História do Massacre de 1953 em São Tomé e Príncipe: em busca da nossa verdadeira história*. S. Tomé: Edição de Autor.

Loude, Jean-Yves, e Viviane Lièvre. 2007. *Coup de Théâtre à São Tomé: Carnet D'enquête Aux Îles du Milieu du Monde*. (s/l): (s/ed.).

Loude, Jean-Yves 2011. *Les Poissons Viennent de la Forêt*. Collection Terres Insolites. (s/l): Belin Literature et Revues.

Lutz, Catherine, e Lila Abu-Lughod. 1990. *Language and the Politics of Emotions – Part of Studies in Emotion and Social Interaction*: Cambridge: Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de L’Homme.

Macdonald, Sharon.1997. *Reimagining Culture- Histories, Identities and the Gaelic Renaissance*. Oxford: Oxford International Publishers Ltd.

Macedo, Fernando de. 1982. «Um Reino de escravos na linha do Equador». In *História*, 50:66-78.

Macedo, Fernando de. 1984. *Para uma história dos “Angolares” de S. Tomé*. São Tomé e Príncipe.

Macedo, Fernando de; Natália Falé.1992. *Guia político dos PALOP*. Lisboa: Fragmento.

Macedo, Fernando de. 1996. *O Povo Angolar de S. Tomé e Príncipe*- S. Tomé, 3ª edição.

Macedo, Fernando de. 2005. «Francisco José Tenreiro» Cristovão, Fernando (org.). In *Dicionário Temático da Lusofonia*. Cacém: Texto Editores. 330-331.

Machado, Fernando Luís. 2002. *Contrastes e Continuidades, Migração, Etnicidade e Integração dos guineenses em Portugal*. Oeiras: Celta.

Madureira, Maria do Céu (coord.). 2008. *Estudo Etnofarmacológico de Plantas Medicinais de São Tomé e Príncipe*. São Tomé: Ministério de Saúde da RDSTP.

Mantero, Francisco. 1910. *A mão d’obra em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.

Marques, João Pedro. 2006. *The sounds of Silence: nineteenth-century Portugal and the Abolition of the Slave Trade*. Oxford: Berghan.

Macedo, Marta. 2012. «Império de Cacau: Ciência Agrícola e Regimes de Trabalho em São

Pode alguém ser quem não é

Tomé no Início do Século XX». In *O Império Colonial em Questão (séculos XIX-XX): Poderes, Saberes e Instituições*, Miguel Bandeira Jerónimo (org.). Lisboa: Edições 70. 289-316.

Mahumane, Jonas Alberto. 2015. «*Marido Espiritual*» *Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique*. Tese de Doutoramento, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Martins, Humberto e Paulo Mendes (org.). 2016. *Trabalho de Campo: Envolvimento e Experiências em Antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Mata, Inocência. 1993. *Emergência e Existência de uma Literatura. O Caso Santomense*. Linda-a-Velha: ALAC - Africa, Literatura, Arte e Cultura, Lda.

Mata, Inocência (org.). 2000. *Bendexa. 25 poemas de São Tomé e Príncipe para os 25 anos de independência*. São Tomé: Ed. 'Stlada.

Mata, Inocência. 2004a. «Apresentação» In *O Útero da Casa*, Conceição Lima. Lisboa: Editorial Caminho, 11-15.

Mata, Inocência. 2004b. *A Suave Pátria – Reflexões Político-Culturais sobre a Sociedade São-Tomense*. Lisboa: Colibri.

Mata, Inocência. 2006. «A poesia de Conceição Lima: o sentido das rumações afetivas» In *Veredas: revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, nº 7: 235-251.

Mata, Inocência (org.). 2010. *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um intelectual*, Lisboa: Edições Colibri.

Matos, Raimundo José da Cunha. 1916 [1842]. *Corografia Histórica. Ilhas de S.Tomé e Príncipe, Ano Bom e Fernando Pó*. 4ª edição, S.Tomé: Imprensa Nacional.

Maurer, Philippe. 1995. *L'angolar. Un créole afro-portugais parlé à São Tomé*. Hamburgo: Helmut Buske Verlag

Mbembe, Achille. 2013. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-*

colonial. Luanda, Mulemba.

Mbembe, Achille. 2017 [2013]. *Critique of Black Reason*. Duke University Press.

Micaelo, Ana Luísa. 2016. «*Essa terra que tomo de conta*»: *Parentesco e Territorialidade na Zona da Mata de Pernambuco*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Miller, David. 1994. *Modernity. An Ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*. Oxford: Berg.

Milheiro, Ana Cristina Fernandes Vaz. 2012. «O gabinete de urbanização colonial e o traçado das cidades luso-africanas na última fase do período colonial português». In *Urbe: Revista Brasileira de Gestão Urbana* [online]. 4 (2): 215-232.

Mignolo, Walter D. 2012. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton.

Mintz, Sidney W. 1960. *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*. New Haven: Yale University Press.

Mintz, Sidney W. 1996. *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Boston: Beacon Press.

Moscovici, Serge; Duveen Gerard. 2000. *Social representations: explorations in social psychology* Cambridge: Polity Press.

Montserrat, Guibernau, John Rex, eds. 2010 [1997]. *The Ethnicity Reader: Nation, Multiculturalism and Migration*. Cambridge: Polity Press

Moutinho, Mário. 2000. *O indígena no Pensamento Colonial Português 1895-1961*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.

Nascimento, Augusto. 1991. «Cabindas em São Tomé». *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 171-197.

Nascimento, Augusto. 2001a. *Mutações sociais e políticas em São Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX. Uma síntese interpretativa*. Lisboa: Agência Portuguesa de Apoio ao Desenvolvimento.

Nascimento, Augusto. 2001b. «Representações sociais e arbítrio nas roças as primeiras levas de cabo-verdianos em S. Tomé e Príncipe nos primórdios de novecentos». In *Arquipélago: História*. 5 (2): 325-370. Universidade dos Açores.

Nascimento, Augusto. 2002a. *Órfãos da Raça: Europeus entre a Fortuna e a Desventura no S. Tomé e Príncipe Colonial*. S. Tomé: Instituto Camões/Centro Cultural Português.

Nascimento, Augusto. 2002b. *Poderes e Quotidiano nas Roças de S. Tomé e Príncipe de Finais de Oitocentos a Meados de Novecentos*. Lousã: Tipografia Lousanense.

Nascimento, Augusto. 2003a. *O Sul da Diáspora: Cabo-verdianos em Plantações de S. Tomé e Príncipe e Moçambique*. Praia: Presidência da República de Cabo Verde.

Nascimento, Augusto. 2003b. *Desterro e Contrato: Moçambicanos a caminho de São Tomé e Príncipe (Anos 1940 a 1960)*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Nascimento, Augusto. 2005a. «Notas sobre a valia política simbólica e económica dos movimentos migratórios em São Tomé e Príncipe», *Arquipélago: História*, 2ª série, vols. 9- 10, Universidade dos Açores: 469-504.

Nascimento, Augusto. 2005b. *Entre o Mundo e as Ilhas: o Associativismo São-Tomense nos Primeiros Décénios de Novecentos*. São Tomé e Príncipe: União dos Escritores e Artistas de São Tomé e Príncipe.

Nascimento, Augusto. 2006a. «Cabo-verdianos em S. Tomé e Príncipe: os contornos da consciência de segundos europeus». Comunicação apresentada no Terceiro Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Afinidade e Diferença, Lisboa, ISTCE e ICS, 6-8 de Abril.

Nascimento, Augusto. 2006b. *O Fim do Caminhu Longi*. Mindelo: Ilhéu Editora.

Nascimento, Augusto. 2007. «As relações de género entre cabo-verdianos nas roças de S. Tomé e Príncipe». *Género e Migrações Cabo-verdianas*, coord. Marzia Grassi, e Iolanda Évora. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Nascimento, Augusto. 2008. *Vidas de São Tomé Segundo Vozes de Soncente*. Mindelo: Ilhéu Editora.

- Negreiros, Almada. 1895. *História Ethnográfica da Ilha de São Tomé*. Lisboa: Antiga Casa Bertrand
- Neves, Carlos Agostinho das. 1989. *São Tomé na Segunda Metade do Séc. XVIII*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração.
- Neves, Carlos Agostinho das Neves e Maria Nazaré Ceita. 2004. *História de S.Tomé e Príncipe. Breve Síntese*. São Tomé.
- Neves, Carlos Agostinho das. (coord). 1978. *Discursos de Pinto Da Costa*. São Tomé e Príncipe: Ministério da Informação e Cultura.
- Neves, Carlos Agostinho das. (coord.). 1978. *São Tomé e Príncipe: Ministério da Informação e Cultura Popular, Selecção de textos sobre S.Tomé e Príncipe: período pós Independência: 1975-1977*. Ministério da Informação e Cultura Popular, Arquivo Histórico de São Tomé e Príncipe.
- Neves, Carlos Agostinho das. 1989. *S.Tomé e Príncipe na Segunda Metade do Séc. XVIII*. Funchal: Região Autónoma da Madeira.
- Newitt, Malyn. 1981. *Portugal in Africa- The Last Hundred Years*. Londres: C. Hurst & Co.
- Nkrumah, Kwame. 1970. *Class Struggle in Africa*. Londres: Panaf Books.
- O'Neill, Brian Juan. 2003. «Folclorização e Identidade Crioula no Bairro Português de Malaca», *AAVV Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta. pp. 587-597.
- Ortner, Sherry B. 2003. *New Jersey Dreaming: Capital, Culture and the Class of 58*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Ortner, Sherry B. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Pape, Duarte e Rodrigo Rebelo de Andrade. 2013. *As Roças de São Tomé e Príncipe*. Tinta- da-China.
- Peel, John, D. Y. 1989. «The cultural work of Yoruba ethnogenesis». In *History and Ethnicity* Elisabeth Tonkin, et al (ed). London. 198-215.

Pels, Peter, Oscar Salemink. 2002. *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. Michigan:University of Michigan Press.

Pereira, Elisabete Maria Magalhães. 2006. «Mulheres migrantes de São Tomé e Príncipe em Portugal: um estudo de caso no bairro Vale de Chicharos». Dissertação de mestrado em relações interculturais, Lisboa: Universidade Aberta.

Pina-Cabral, João de. 2000a. «Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial». In *Novos Estudos*. nº57. CEBRAP :124-140.

Pina-Cabral, João de. 2000b. «Prefácio». In *Máscara, Mato e Morte: Textos para uma Etnografia de São Tomé*, Paulo Valverde. Oeiras: Celta Editora.

Pina-Cabral, João de. 2002a. *Between China and Europe: Person, Culture and Emotion in Macao*. Londres e Nova Iorque: Continuum.

Pina-Cabral, João de. 2002b. «Corpo Familiar, Algumas considerações finais sobre identidade e pessoa» *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, pp. 200-215.

Pina-Cabral, João de., e Clara Carvalho (coord). 2004. *A Persistência da História: Passado e Contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Pina-Cabral, João de. 2007. «Aromas de urze e lama: reflexões sobre o gesto etnográfico». In *Etnográfica*. 11 (1):191-212.

Portes, Alejandro. 1997. *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*. Princeton University

Portes, Alejandro. 1999. *Migrações Internacionais. Origens, Tipos e Modos de Incorporação*, Oeiras: Celta.

Prakash, Gyan. 1995. *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.

Ramos, João. 2004. *Quem é Quem em São Tomé e Príncipe*. São Tomé.

Ramos, Rui. 1986. «Rebelião e sociedade colonial: "Alboroços" e "levantamentos" em São Tomé

Pode alguém ser quem não é (1545-1555)». In *Revista Internacional de Estudos Africanos*, 4-5: 17-74, Lisboa.

Reis, Fernando. 1969. *Povô Flogá. O Povo Brinca. Folclore de São Tomé e Príncipe*. São Tomé: Câmara Municipal.

Rex, John. 1986. *Race and Ethnicity*. Milton Keynes: Open University Press.

Rocha-Trindade, Maria Beatriz. 1985. «Emigração». In *Dicionário Ilustrado da História de Portugal 1 e 2*: 205-207. Lisboa: Alfa.

Rocha-Trindade, Maria Beatriz. 2000. «História da Imigração em Portugal (I) e (II).» In *Janus 2001—Anuário de Relações Exteriores*, Lisboa: Público: Universidade Autónoma de Lisboa. 170-173.

Roque, Ana Cristina, Gerhard Seibert, e Vítor Rosado Marques (coord). 2012. *Actas do Colóquio Internacional São Tomé e Príncipe numa Perspetiva Interdisciplinar, Diacrónica e Sincrónica*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, Centro de Estudos Africanos e Instituto de Investigação Científica Tropical.

Roy, Parama. 1998. *Indian Traffic. Identities in Question in Colonial and Postcolonial India*. Berkeley: University of California Press.

Royce, Anya Peterson. 1982. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

Ryan James R. 1997. *Picturing Empire. Photography and the Visualization of the British Empire*. Londres: Reaktion Books.

Said, Edward W. 1990 [1978]. *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Said, Edward W. 1994. *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books.

Saint-Maurice, Ana, e Rui Pena Pires. 1989. «Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal». In *Revista Internacional de Estudos Africanos*, nº10-11, Lisboa, CEEA-IICT: 203-226.

Santo Espírito, Diana, e Ruy Llera Blanes. 2013 «Introduction: On the Agency of Intangibles». In *The Social Life of Spirits*. Chicago: Chicago University Press. 1-51.

Santos, Catarina Madeira. 1996. «A formação das estruturas fundiárias e a territorialização das tensões sociais: São Tomé, primeira metade do século XVI». In *Studia* 54/55: 51-91.

Sanjek, Roger (org). 1990. *Fieldnotes, The Makings of Anthropology*. Ithaca e Londres: Corner University Press.

Santos, Boaventura de Sousa. 2001. «Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós- colonialismo e Inter-identidade» in *A sociedade portuguesa perante os desafios da globalização*. Vol.8, Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *A Gramática do Tempo: para uma Nova Cultura Política*. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Londres: Routledge.

Sarró, Ramon. 2016. «Island and mountain: reflections on utopia as a point of view». In *Ethnography and the Mutualizing Utopia - Journal of the Anthropological Society of Oxford Online*, Volume VIII, no. 1. June 17: 274-282.

Sarró, Ramon. 2009. *The Politics of Religious Change on the Upper Guinea Coast: Iconoclasm done and Undone*. Edimburgo: Edinburgh University Press for the International African Institute.

Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Londres e New Haven: Yale University Press.

Sarkissian, Margaret. 2000. *D'Albuquerque's Children: Performing Tradition in Malaysia's Portuguese Settlement*. Chicago: Chicago University Press.

Seibert, Gerhard. 1996. «São Tomé: o massacre de Fevereiro de 1953». *História* 19:14-27.

Seibert, Gerhard. 1998. *A Questão da Origem dos Angolares de São Tomé* CeSA, n.º 5, Lisboa: Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa.

Seibert, Gerhard. 2001 [1999]. *Camaradas, Clientes e Compadres. Colonialismo, Socialismo e Democratização em São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Vega.

Seibert, Gerhard. 2002. «The February 1953 Massacre in São Tomé: crack in the Salazarist image of multiracial harmony and impetus for nationalist demands for independence» *Portuguese Studies Review*, X (2): 52-77.

Seibert, Gerhard. 2003. «The Bloodless Coup of July 16 in São Tomé e Príncipe». In *Lusotopie*. Paris, Karthala. 245-260.

Seibert, Gerhard. 2005a. «A Verdadeira Origem do Célebre Rei Amador, líder da revolta dos escravos em 1595». In *Piá* (26):10-11, São Tomé e Príncipe.

Seibert, Gerhard. 2005b. *Náufragos, autóctones ou cimarrones? O debate sobre a Origem dos Angolares de São Tomé*. São Tomé e Príncipe: Centro Cultural Português/ Instituto Camões.

Seibert, Gerhard. 2006. «São Tomé and Príncipe. Recent History». In *Africa South of the Sahara 2007*. Londres: Routledge. 972-987.

Seibert, Gerhard. 2007. «António de Almeida e os caminhos errados da antropobiologia em São Tomé». In *Blogue História Lusófona*. <http://www2.iict.pt/?idc=102&idi=12300>.

Seibert, Gerhard. 2010. «Francisco José Tenreiro: o homem além do poeta». In Mata, Inocência (org.), *Francisco José Tenreiro. As Múltiplas Faces de um intelectual*. Lisboa: Edições Colibri. 117-144.

Seibert, Gerhard. 2012. «Tenreiro, Amador e os Angolares ou a reinvenção da história da ilha de São Tomé. In *Revista de Estudos Antiutilitaristas e Poscoloniais*. Vol n.2:02; Julho- Dezembro.

Silva Mário, Filipe Reis, João Silva, Inês Menezes (org.). 1997. *O que é a Raça? Um debate entre a Antropologia e a Biologia*. Lisboa: OIKOS.

Silva, João Carlos. 2005. *Na roça com os tachos*. Cruz Quebrada: Oficina do Livro.

Silva, João Carlos. 2006. *Façam o favor de ser felizes! Uma viagem deslumbrante às cores e sabores de África*. Cruz Quebrada: Oficina do Livro.

- Silva, Luís. 2008 «Contributo para o estudo da pós-ruralidade em Portugal» *Outro País-Novos Olhares, Terrenos Clássico. Arquivos da Memória* 4. Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa.
- Silva, Otilina. 2001. *Cores e sombras de São Tomé e Príncipe*. Lisboa: Colibri.
- Silva, Otilina. 2004. *São Tomé e Príncipe. Ecos da Terra do Ossobó*. Lisboa: Edições Colibri.
- Smith, Anthony. 1997 [1991]. *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.
- Smith, Valene, e Maryann Brent. 2001. *Hosts and Guests Revisited: Tourism Issues of the 21st Century*, co-edited by Valene Smith and Maryann Brent. U.S.A.
- Sobral, José Manuel. 1993. «Trajectos: produção e reprodução da sociedade. Família, propriedade, estrutura social numa freguesia rural beirã». Tese de doutoramento, Lisboa: ISCTE-IUL.
- Sobral, José Manuel. 1999. «Da casa à Nação: passado, memória, identidade». In *Etnográfica*, vol. III (1): 71-86.
- Sobral, José Manuel. 2004a. «O genuíno, o espúrio e a identidade local: um estudo de caso das políticas de património em meio rural». In *Etnográfica*, vol. VIII (2): 243-271.
- Sobral, José Manuel. 2004b. «O Norte, o Sul, a raça, a nação - representações da identidade nacional portuguesa (séculos XIX-XX)». In *Análise Social*, vol. XXXIX, nº 171: 255-284.
- Sobral, José. Manuel. 2008. «Cozinha, nacionalismo e cosmopolitismo em Portugal». In *Itinerários: A Investigação nos 25 anos do ICS*, eds. Manuel Villaverde Cabral, Karin Wall, Sofia Aboim e Filipe Carreira da Silva, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 99-123.
- Sobral, José. Manuel, e Monica Truninger. 2011. «Contested Food authenticities: a review of consumers perspectives». In *Current Topics on Food Authentication*, eds. M.B. Oliveira, I. Mafra e J.
- S. Amaral, Trivandrum, Kerala-India: Transworld Research Network, 1-22.
- Sociedade de Emigração.1914. “*Ilhas de S. Thomé e Príncipe*” *Noticia Preliminar*. Lisboa.

- Sociedade de Emigração. 1906?. *A Roça “Boa Entrada”*, Coleção Africa Occidental Portuguesa, Lisboa: Typographia A Editora.
- Sollors, Verner.1996. *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Washington Square e Nova Iorque: New York University Press.
- Southal, A. (ed.).1961. *Social Change in Modern Africa*. Londres: Macmillan.
- Sousa e Faro, Conde de. 1908. *A Illha de S. Thomé e a Roça Água-Izé*. Lisboa.
- Sousa, Izequiel Batista de Sousa. 2008. *São Tomé et Príncipe de 1485 à 1755: Une Société Coloniale Du Blanc au Noir*. Paris: L’Harmattan.
- Spivak, Gayatri. 1985. «Can the subaltern speak? Speculations on widow sacrifice» 7(8) Wedge.
- Spurr, David (1999) *The Rethoric of Empire. Colonial discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial administration*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Stockler, Francisco.1883. *Revista ilustrada As Colonias Portuguezas* ano I (10):112.
- Stockler, Francisco. 1884. *Revista ilustrada As Colonias Portuguezas* ano II (4):177.
- Stoller, Ann Laura e Frederick Cooper.1997.*Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.
- Stoller, Paul. 2002. «Marketing Afrocentricity: West African Trade Networks in North America». In *Etnográfica*, volume VI (1): 159- 179.
- Stoller, Paul. 1995. *Embodying Colonial Memories. Siprit Possession, Power and the Hauka in West Africa*. Londres: Routledge.
- Sum Marky. 1963.*Vila Flogá*. Lisboa:Jornal do Fundão.
- Sum Marky. 2000. *Crónica de uma guerra inventada*. Lisboa: Vega.
- Taussig, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. Nova Iorque: Routledge.

- Temudo, Marina P. 2008. «De serviçal a camponês: a persistência das desigualdades sociais em S. Tomé e Príncipe». In *Lusotopie* XV (2):71 - 93.
- Tenreiro, Francisco. 1956. «Cabo Verde e S. Tomé e Príncipe: esquema de uma evolução conjunta». In *Cabo-Verde*, ano 7, nº 76: 12-17.
- Tenreiro, Francisco. 1961. *A Ilha de São Tomé*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.
- Thomaz, Omar Ribeiro. 2002. *Ecos do Atlântico Sul: Representações sobre o Terceiro Império português*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/FAPESP.
- Thomas, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture, Anthropology, Travel and Government*. Londres: Polity Press.
- Thomas, Nicholas. 1997. In *Oceania, Visions, Artifacts, Histories*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Triandafyllidou Anna, e Meinhof, Ulrike Hanna. 2006. *Beyond the Diaspora: Transnational Practices as Transcultural Capital*
- Triandafyllidou Anna. 2008. «Sub-Saharan African immigrant activists, Europe: transcultural capital and transcultural community building». In *Ethnic and Racial Studies* vol. 32-2009:93-116.
- Trovão, Susana, Sónia Ramalho. 2010. *Repertórios Femininos em Construção num Contexto Migratório Pós-colonial: Participação Cívica e Política de Mulheres de Origem Africana*. Vol 1. Lisboa: ACIDI.
- Turley, David. 2002 [2000]. *História da escravatura*. Lisboa: Teorema.
- Turner, V. W. 1969. *The Ritual Process*. Londres: Routledge.
- Turner, Victor, e Edward Bruner. 1986. *Anthropology of Experience* Chicago: University of Illinois Press.
- Vala, Jorge, e Pereira, C.R. 2012. «Racism: an evolving vírus». In Betthencourt, F.; Pearce, A. J. (Eds.). *Racism and ethnic relations in the portuguese-speaking world*. Nova Iorque: Oxford University Press. 49-70.
- Vala, Jorge. 2005. «Etnicização e estratégias de relação cultural entre os imigrantes e os países de acolhimento: reflexões a partir do caso português». In Antonio Barreto (Eds.), *Globalização e*

Migrações. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. 273-289

Vala, Jorge., e Valentim Alexandre. 1999. *Novos Racismos: perspectivas comparativas*. Lisboa: Celta.

Valentim, Alexandre. 1979. *Origens do Colonialismo Português Moderno*. Lisboa: Sá da Costa.

Valverde, Paulo. 1997. «O Corpo e busca de lugares de perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60». In *Etnográfica*, I (1):32-56.

Valverde, Paulo. 1998. «Carlos Magno e as artes da morte: estudo sobre o tchiloli da ilha de São Tomé». In *Etnográfica*, II (2): 221-250.

Valverde, Paulo. 2000. *Máscara, Mato e Morte em São Tomé: Textos para uma Etnografia de São Tomé*. Oeiras: Celta Editora.

Viegas, Susana de Matos. 1998. «Índios que não querem ser índios: Etnografia localizada e Identidades Multi-referenciais». In *Etnográfica* 2 (1):91-111.

Viegas, Susana de Matos. 2007. *Terra Calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, Almedina.

Viegas, Susana de Matos. 2008. «Entusiasmo e contra-revelação: uma antropologia do quotidiano entre os tupinambá no Sul da Bahia». In *Etnografia e Emoções*, ed. Sónia Frias, Lisboa: Editora do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 223-260.

Viegas, Susana de Matos e José Mapril. (orgs). 2012. «Imprevistos e mutualidade: a produção do conhecimento etnográfico em antropologia». In *Etnográfica*, 16 (3): 513-524.

Vieira, Salomão. 2005. *Caminhos-de-ferro em S. Tomé e Príncipe. O caminho-de-ferro do Estado e os Caminhos-de-ferro das roças*. São Tomé: UNEAS.

Wade, Peter. 1993. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Wade, Peter. 2010. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.

Werbner, Richard e Terence Ranger.1996. *Postcolonial Identities in Africa*, Londres: Zed Books.

West, Harry G. 2005. *Kupilikula: governance and the invisible realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press.

West, Harry G. 2007. *Ethnographic Sorcery*. Chicago: University of Chicago Press.

OUTROS DOCUMENTOS

Brochura da «Roça S. João Angolares - Turismo Ecológico e Cultural em Espaço Rural» (s/data), recolhido em 2014.

Brochuras «Descubra São Tomé e Príncipe» da *STP AIRWAYS*, recolhidas em Janeiro de 2012 e em Janeiro de 2014.

Brochura do Museu Nacional de São Tomé e Príncipe, São Tomé: Alliance Française de São Tomé e Príncipe. (s/data), recolhido em 2012.

Brochura da Programação Semanal RE-DESIGN/SÍNTESE, 7ª Bienal Internacional de São Tomé e Príncipe, 13 a 19 Janeiro de 2014.

Direcção de Turismo e Hotelaria de São Tomé e Príncipe. 2004. Reflexão sobre o Turismo Nacional– Turismo, Uma alternativa para o Desenvolvimento de São Tomé e Príncipe. São Tomé.

Guia Turístico de São Tomé e Príncipe. 2003. Direcção Geral do Turismo e Hotelaria. Coleção Africa: Lucidus lda, São Tomé e Príncipe.

Guia Turístico de São Tomé e Príncipe. 2010. São Tomé e Príncipe.

Guia Turístico de São Tomé e Príncipe. 2012-2013. São Tomé e Príncipe.

Instituto Nacional de Estatística de São Tomé [INE-STP] 2002 [2001]. *III Recenseamento Geral da População e da Habitação*. (RGPH): São Tomé e Príncipe.

INE-STP. 1995. *São Tomé e Príncipe em Números*. São Tomé e Príncipe.

INE-STP. 1999. *São Tomé e Príncipe em Números*. São Tomé e Príncipe.

INE-STP. 2000. *São Tomé e Príncipe em Números*. São Tomé e Príncipe.

INE-STP. 2003. *São Tomé e Príncipe em Números*. São Tomé e Príncipe.

INE-STP. 2006. *São Tomé e Príncipe em Números*. São Tomé e Príncipe.

Jornal *Kê Kuá*, publicação mensal consultada de Janeiro a Maio de 2014.

Jornal *O Parvo* – publicação quinzenal, consultado de Janeiro a Junho de 2012.

Mapa Turístico de São Tomé e Príncipe. 2012. Pocket Tropics e Navetur.

Mapa «São Tomé e Príncipe, um mapa para viajantes curiosos». Direção Geral do Turismo e Hotelaria (s/data), recolhido em 2012.

Ministério da Economia – Direcção de Planeamentos e Estudos. 2006. «Acto de Abertura do Workshop Nacional: Carta de política Agrícola, do Desenvolvimento Rural e das Pescas e Preparação do Programa Nacional de Investimentos de Médio Prazo do Sector»: coltêna de intervenções. São Tomé, 27 a 29 de Setembro de 2006.

ONG Quá-Téla, [s/data]*Receitas com produtos da terra*. Opúsculo. São Tomé.

Organisation Mondiale do Tourisme. 2004.«Plan Strategique pour le Developpemente du Tourisme». Vol.1.São Tomé e Principe e Madrid.

Revista Sol «Vida de Santo, Descanso de Príncipe. *Especial VIP Hailton Dias: De menino de Rua a Doutor*» In Revista Sol, Tomé e Príncipe, Sol Editora (s/data). Consultado em 2014.

WEBLOGRAFIA

- NOTÍCIAS CONSULTADAS

<http://www.telanon.info/politica/2012/06/18/10653/governo-e-satocao-capitulam-se-diante-dos-agricultores-de-obo-morro/> (acedido em Junho de 2012)

Lima, Conceição «CartapáApolinária».2010.<http://www.telanon.info/sociedade/2010/11/09/5639/carta-pa-apolinaria/> (acedido em Julho de 2012)

Lima, Conceição «SegundaCarta pá Apolinária». 2010.

<http://www.telanon.info/sociedade/2010/11/19/5703/segunda-carta-pa-apolinaria/>(acedido em Julho de 2012)

<http://www.stpdigital.net/economia/668-super-ckdo-abre-portas-esta-sexta-feira-com-corte-de-fita-por-pm.html> (acedido em Outubro de 2012)

http://jornaldeangola.sapo.ao/cultura/bienal_internacional_de_sao_tome_e_principe
(acedido em Março de 2014)

<http://www.voaportugues.com/a/pgr-responsabiliza-antigos-governantes-no-caso-arroz-podre-em-sao-tome-e-principe/2592105.html> (acedido em Maio de 2014)

<http://www.parvodigital.info/index.php/noticias/sociedade/item/1262-slow-food-assina-protocolo-com-algumas-ong-s-nacionais> (acedido em Outubro de 2014)

<http://www.telanon.info/economia/2014/05/21/16504/cacau-biologico-de-sao-tome-conquista-mais-um-investidor/> (acedido em Maio de 2014)

<http://www.telanon.info/economia/2013/05/08/13124/satocao-activou-concorrencia-no-mercado-de-cacau-em-sao-tome-e-principe/> (acedido em Maio de 2014)

<http://noticias.sapo.mz/aim/artigo/311627112011113649.html> (acedido em Maio de 2014)

<https://www.publico.pt/mundo/noticia/nao-podiam-ser-chefes-mas-resistiam-a-ser-escravos-1722007> (acedido em Fevereiro de 2016)

<http://racismoambiental.net.br/2016/02/07/sao-tome-e-principe-nao-podiam-ser-chefes-resistiam-a-ser-escravos/> (acedido em Fevereiro de 2016)

<http://www.stpmais.com/andimtv/index.php/player/stpmais/feirantes-manifestam-em-frente-da-camara-distrital-de-grande> (acedido em Março de 2016)

http://www.rtp.pt/noticias/economia/apenas-um-produtor-de-cacau-resiste-em-sao-tome-e-principe_v892520 (acedido em Maio de 2016)

<https://www.publico.pt/racismo-em-portugues> (acedido em Junho de 2016)

<https://www.publico.pt/2015/07/12/mundo/noticia/o-cacau-ainda-mexe-em-sao-tome-1701729>
(acedido em Julho de 2016)

<https://www.publico.pt/2015/07/12/mundo/noticia/o-cacau-ainda-mexe-em-sao-tome-1701729>

(acedido em Julho de 2016)

http://fugas.publico.pt/Noticias/338485_sao-tome-e-principe-quer-recuperar-casas-coloniais-das-antigas-rocas (acedido em Agosto de 2016)

<http://www.telanon.info/cultura/2016/09/24/22819/kwame-sousa-mostra-o-reino-angolar-ao-pais-e-ao-mundo/> (acedido em Setembro de 2016)

<http://www.telanon.info/cultura/2016/09/24/22819/kwame-sousa-mostra-o-reino-angolar-ao-pais-e-ao-mundo/> (acedido em Outubro de 2016)

<http://www.rnstp.st/index.php/geral/magazine/economia-negocios/item/434-satocao-testa-novo-secador-solar-com-a-capacidade-para-uma-tonelada> (acedido em Dezembro de 2016)

<http://www.rnstp.st/index.php/geral/magazine/economia-negocios/item/434-satocao-testa-novo-secador-solar-com-a-capacidade-para-uma-tonelada> (acedido em Janeiro de 2017)

<https://www.publico.pt/2017/04/29/fugas/noticia/a-gastronomia-e-um-livro-de-historia-1770351> (acedido em Maio de 2017)

- GRUPOS (2004 a 2017)

<http://groups.yahoo.com./group/saotome>

<http://www.saotome.st/>

<http://uk.dir.groups.yahoo.com/group/saotome>

<https://www.facebook.com/groups/saotome/>

<https://www.facebook.com/groups/CrioulosSaotomenses/>

<https://www.facebook.com/groups/STP.TelaNon/>

ALGUNS DOS SITES CONSULTADOS EM PERMANÊNCIA (de 2012 a Maio de 2017)

- SOBRE ARTE VISUAIS

<https://www.facebook.com/Cyrus-Kabiru-Art-136040723101586/>

<http://www.ckabiruart.daportfolio.com/>
<https://www.facebook.com/Mutombo4you/>
<https://www.facebook.com/pages/Aina-More/820459394708281>
<https://www.facebook.com/AFROPUNK/>
<https://www.facebook.com/PlataformaCafuka/>
<http://www.biennialfoundation.org/biennials/sao-tome-e-principe-biennial/>
<https://www.facebook.com/bienaldesaotomeeprincipe/>
<https://www.facebook.com/bienalstp/>

<http://teiadarte.blogspot.pt/>

<https://www.facebook.com/cacau.cultural>

<https://www.facebook.com/calema.st/>

<https://www.facebook.com/discoafrica/> <http://artafrica.letras.ulisboa.pt/pt/>
<http://africa.si.edu/exhibits/shonibare/dandy.html>
<https://www.facebook.com/artafricamagazine/>
https://www.facebook.com/mostraafricamostrase/?hc_ref=SEARCH

- INFORMAÇÃO JORNALÍSTICA

<https://www.facebook.com/stpdigital/>
<http://www.telanon.info>
<https://www.facebook.com/jornalkekua>
<http://www.parvodigital.info>
<http://www.stpmais.com/>
<http://www.stpdigital.net>
<https://www.facebook.com/reporterstp/>
<https://www.facebook.com/andimmedia/>
<http://www.rtp.pt/rtpinternacional>
<https://www.facebook.com/RDPAfrica/>
<https://www.facebook.com/JornalMundoLusiada/>

<https://www.facebook.com/redeangola.info/>

<http://jornaldeangola.sapo.ao/>

<https://www.facebook.com/maka.angola/>

<http://www.lusoafrika.net>

<https://www.facebook.com/okayafrica/>

- AGRICULTURA BIOLÓGICA, CONSUMOS E GASTRONOMIA EM STP

<https://www.facebook.com/SuperCKdo/>

https://www.facebook.com/pingodoxi/?ref=br_rs

<https://www.facebook.com/Sabordailhastp/>

<https://www.facebook.com/Natural-STP-524967294205901/>

<https://www.facebook.com/Casa.Mocambo/>

<https://www.facebook.com/Produtos-tradicionais-de-S%C3%A3o-Tom%C3%A9-e-Principe-567254993301848/>

<https://www.facebook.com/deliciasdasilhas/>

<https://www.facebook.com/naturalissimos.cemporcentonaturais.9/>

<https://www.facebook.com/eucomocoisasdanossaterra/>

https://www.facebook.com/Convivium-Cum%C3%A9-Non-S%C3%A3o-Tom%C3%A9-238650256292081/?hc_ref=SEARCH&fref=nf

<https://www.facebook.com/AGROBIOAgriculturaBiologica/>

- ASSOCIATIVISMO E INFORMAÇÕES DA DIÁSPORA

<https://www.facebook.com/mennon.associacao>

<https://www.facebook.com/nosporlatvs/>

<https://www.facebook.com/Casa-Internacional-de-STom%C3%A9-e-Pr%C3%ADncipe-285067668210399/>

- TURISMOS E PATRIMÓNIO EM STP

<http://www.turismost.org>

<http://www.saotomest/>

<http://www.stptourism.st>

<https://www.facebook.com/rocasaojoao/>

<https://www.facebook.com/mucumbli.pontafigo/>

https://www.facebook.com/servicosturisticos.stp/?hc_ref=SEARCH

<https://www.facebook.com/nutriafrica/>

<https://www.facebook.com/ecotura.ecoturismo/>

<https://www.facebook.com/rocasstp/>

<https://www.facebook.com/principereserva/http://www.ecocultura.st/index.htm>

<https://www.facebook.com/pocket.tropics>

-OUTROS

<https://www.facebook.com/aldaespitosanto/>

<http://www.secrel.com.br/jpoesia/saotome.html>

<https://www.facebook.com/ulstp/>

<https://www.facebook.com/ccbstp/>

<https://www.facebook.com/STPMAwards/>

<https://www.facebook.com/soudaroca/>

- FILMOGRAFIA

Furtunato, Orlando. 2010. *Massacre de Batepa 1 e 2*. (Youtube).

Gonsalves, Inês e Kiluanje Liberdade e Vasco Pimentel. 1998. *Outros Bairros* ICAM e RTP. Apresentação Culturgest e exibido na RTP.

Gonsalves, Inês e Kiluanje Liberdade. 2009. *Tchiloli: Máscaras e Mitos*, No Land Films/ RTP.

Gonsalves, Inês. 2010. *Na Terra Como no Céu*. DocLisboa – Festival Internacional de Cinema Documental, Lisboa.

Torres, Ângelo. 2005. *Mionga ki Ôbo - Mar e selva*. São Tomé e Príncipe.

- EXPOSIÇÕES (lista não exaustiva)

«'Africa: See You, See Me' - A Photographic Exhibition». 2010. Museu da cidade, Lisboa. <http://www.africaseeyouseeme.com/>

Casa das Artes Criação Ambiente e Utopia (CACAU). 2012. «VI Bienal de Arte e Cultura em São Tomé e Príncipe» <http://albertohelder.blogspot.pt/2012/10/vi-bienal-de-arte-e-cultura-de-sao-tome.html>

Casa das Artes Criação Ambiente e Utopia (CACAU). 2014. «VII Bienal de Arte e Cultura de São Tomé e Príncipe *RE-DESIGN/ SÍNTESE*». <http://www.stpdigital.net/cultura/770-7-bienal-de-arte-e-cultura-de-sao-tome-e-principe.html>

Centro Internacional de Arte e Cultura. 2002. «II Bienal de Arte e Cultura de São Tomé e Príncipe». Palácio dos Congressos, São Tomé.

Centro Internacional de Arte e Cultura. 2004. «III Bienal de Arte e Cultura de São Tomé e Príncipe». Palácio dos Congressos, São Tomé.

Colectiva. «Nações Unidas, Objetivos do Milénio». 2004. Palácio dos Congressos de S. Tomé, S. Tomé e Príncipe, Teia D'arte, cidade de São Tomé.

Inês Gonsalves. 2009. «São Tomé: Máscaras e Mitos». Galeria Pente 10. Lisboa. Ismael sequeira. 2004. «A Manifestação do Azul». Galeria Teia d'Arte. São Tomé.

Plataforma Cafuka. 2012. «Integração URB.12», exposição de arte pública efémera. Praça Martim Moniz, Lisboa.

Plataforma Cafuka. 2014. «Integração URB.014», exposição de arte pública efémera. Praça Martim Moniz, Lisboa.

René Tavares. «Inacabado (Tchiloli)». 2010. Lisboa. Galeria Bozart

Waldemar Dória. 2013. «África Mostrase`13 - a celebração da Cultura Africana». Instituto Franco português, Lisboa.

ANEXOS – LISTA DE FIGURAS



Figura 12. «Uma casa na cidade (subúrbios)». Maio de 2012



Figura 13. «Uma casa na cidade (subúrbios)» II. Maio de 2012



Figura 14. «Casa-comboio em dependência de roça. A partir das 17h30, às vezes há pilhas para a lanterna, às vezes não». 2012.



Figura 15. «Sede de Roça; Roça Água-Izé». 2012.



Figura .16. «Sanzalas ou casa-comboio na Roça Água-Izé».2012.



Figura 17. «T-shirt *Cabo Verde está a Mudar*; roça a sul de São Tomé».2012.



Figura 18. «Cônsul de Cabo Verde na festa da Independência de Cabo Verde», 5 de Julho de 2012



Figura 19. «Festa da Independência de Cabo Verde na Associação *Djunta Mon.* cidade-capital, 5 de julho de 2012



Fig. 20. «Festa da Independência de Cabo Verde na Associação *Djunta Mon*. Cidade - capital, 5 de julho 2012».

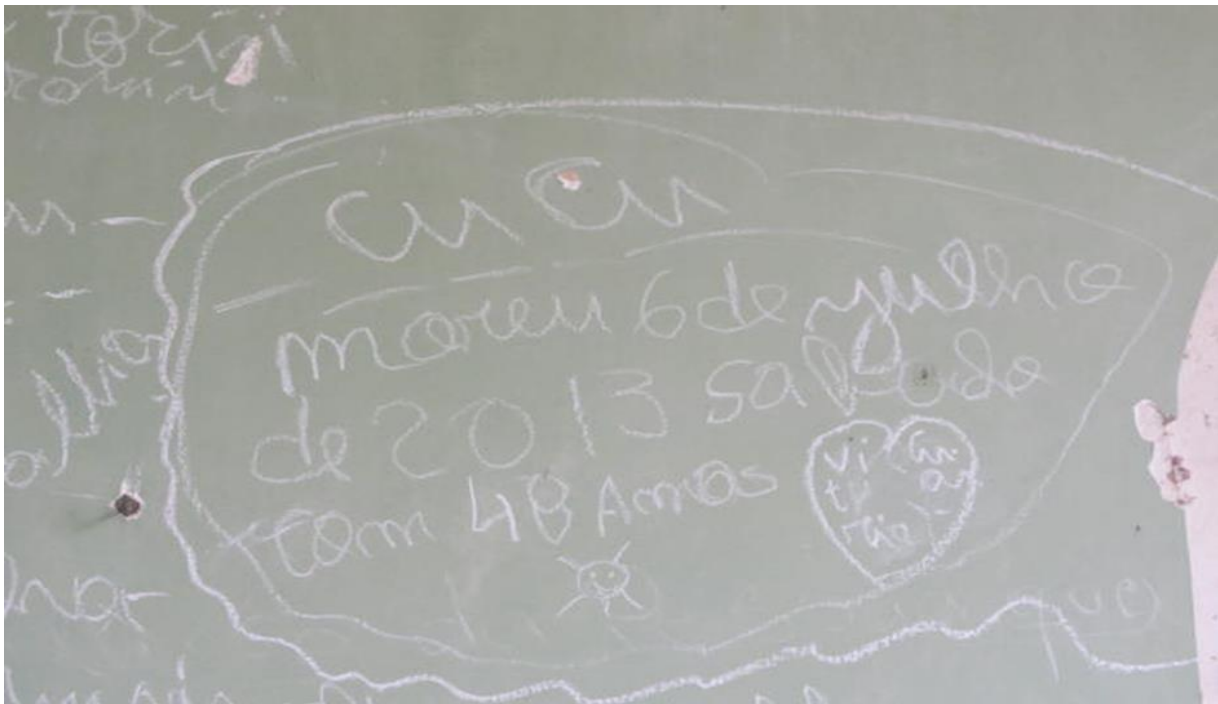


Fig. 21. Das paredes das roças: «Obituário 'Cucu morreu a um sábado' ou 'Aqui vive gente, aqui morre gente'» 2014



Fig. 22. Das paredes das roças: «o amor infinito é». 2014



Fig.23. Das paredes das roças: «My name is. I live in Ancelmo!». 2014



Fig. 24. Camadas de memórias, números de telefone e recados em paredes de roça em ruínas. 2014



Fig. 25. «Paisagem a partir de casa em ruínas `». 2014



Fig.26. Das paredes das roças : «My name is Elvira» ou o meu nome também existe em inglês, 2014



Fig. 27 «Memórias em paredes de roça». 2014



Fig. 28. Das paredes das roças: Aqui vive gente. 2014



Fig.29. Grupo de dança «os descendentes» [de cabo-verdianos] a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, na cidade, a 12 de julho de 2012.



Fig. 30. «Grupo de dança Ússua, dança de forro e ou de baile, a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, 12 de julho de 2012». Cidade de São Tomé, em frente ao museu.



Fig. 31. «Grupo de dança Ússua, a dança de forro e ou de baile, a atuar na festa da independência de São Tomé e Príncipe, 12 de julho 2012». Cidade de São Tomé, em frente ao museu.



Fig 32. «Público e jovem militar assistem a desfile de moda na festa da independência de São Tomé e Príncipe, a 12 de julho de 2012. Tem todas as danças e tem *passerelle*». Cidade de São Tomé, em frente ao museu.



Fig 33. «A 'hora de Angola' na Televisão Nacional São-Tomense (TVS)». São Tomé e Príncipe, 2012.

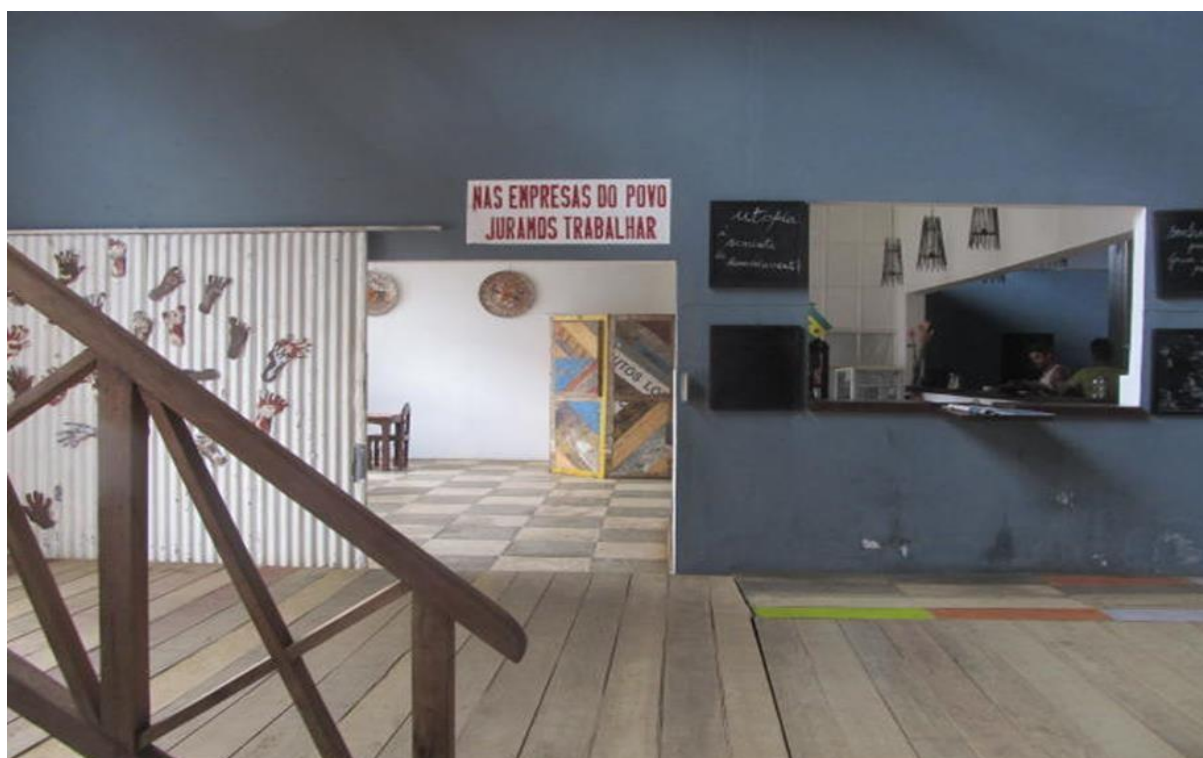


Fig. 34. «Galeria de arte- restaurante CACAU, na cidade capital». São Tomé e Príncipe, 2014.



Fig.35. «Praias e excursões às roças: panfleto do Hotel *Pestana* da cidade». São Tomé e Príncipe, 2014.



Fig.36. «CNN elege STP como o melhor destino turístico de 2014 ou ler o jornal no café da marginal, cidade de São Tomé».



Fig. 37. «Chás da terra, naturais: 'o prazer na saúde'»: produtos à venda na gelateria da cidade capital, em 2014.